CAV. LUIGI SUÑER

AUTORE DRAMMATICO

nato all'Avana il dì 11 Febbraio 1832

16 Maggio 1892

STUDII FILOSOFICI

DI

N. TOMMASEO.

Volume I.

STUDII FILOSOFICI

DI

N. TOMMASEO.

VOLUME PRIMO.



VENEZIA,

CO' TIPI DEL GONDOLIERE

M DCCC XL.

AD

EMILIO TIPALDO

OPEROSO ALL' ONORE

DELLE ITALIANE E GRECHE LETTERE

IN SEGNO DI NON MUTABILE AFFETTO

L' AUTORE.

PARTE PRIMA.

FILOSOFIA RELIGIOSA.

I.

NECESSITÀ DELLA FEDE.

— Il mistero è la posizione dei limiti dell'umana natura.

— Natura dell' uomo si è non intendere molte cose: onde il soprannatnrale necessariamente entra nella natura sua.

— Se le false religioni facevano misterioso quel che tale non è, codesta non è ragione per negare mistero che tale è: ch' anzi prova la naturale necessità del mistero.

— Gli antichi Misti e i moderni settarii pongono il mistero ne' riti, fan corpo della veste: poi gridano alla superstizione.

— La credulità dei filosofi basterebbe di per sè sola a farmi credere in Dio.

— Talune idee che paion più chiare sono le più misteriose di tutte.

— L' uomo non può affissar l' occhio nel sole: la sua debolezza richiede ombra e mistero. Chi sfida il meriggio, vuol essere abbagliato o abbagliare.

— La fede compie due benefici uffizii: insegnare all'uomo la realità di quel ch' egli ignora o conosce in confuso, conosce misto di molti errori, conosce dubitando; e insegnargli insieme che queste verità al suo ben essere necessarie sono per natura loro incomprensibili in parte. Illuminare la ragione, e umiliarla: ecco i due effetti indivisibili della fede.

— E indivisibile dalla ragione è la fede stessa; perchè non solo non è creata dalla mente dell'uomo alcuna verità, non solo le verità che l'uomo scopre non sono da lui conosciute nelle relazioni ch' ell' hanno con l' università delle cose, ma le cose medesime che l' uomo più familiar-

mente conosce, sono rinvolte di tenebre. Delle verità più certe e più prossime all'esser nostro, noi sentiam l'evidenza, ma non sappiamo spiegarle a noi stessi; pur dobbiam crederla perchè la sentiamo. La fede non è che un'obbedienza sapiente al senso intimo, un'armonia della mente con la natura delle cose.

— La ragione vede la verità: non la crea col vederla. Chi mai ha concepito pensiero od affetto di quel che ignorava? Alcune verità l'uomo, è vero, ha scoperte col mezzo de' sensi; ma sola la meditazione non l'avrebbe condotto a conoscerle, per intensa che fosse. Le gli son venute di fuori. Tutte le osservazioni del filosofo, se non sono ipotesi vane, non son che commenti di que' principii sommi di senso comune che la filosofia non ha certamente inventati; appunto come le regole grammaticali non sono che conseguenze dedotte dall' uso dei più, che le adempiono senza badarci.

— La dimostrazione sottintende la cognizione anteriore della cosa dimostrata, e delle verità che servono a dimostrarla. E ciò si rileva da questo indizio altresì: che le verità del mondo corporeo le quali si possono in certa guisa credere scoperte dall'uomo senza l' aiuto della tradizione (sebbene la tradizione anco di quelle abbia il germe), sono appunto le più misteriose nella loro evidenza, e non si possono in altro modo dimostrare che con l'argomento de'sensi.

— Gli uomini semplici sono dominati da'sensi: ma la fede, cioè l'umiltà, è contrappeso alle cose di fuori. In tempi più spirituali gli uomini diventan di fatto più materiali, quando la fede, cioè l'umiltà, venga meno.

— Tutto ciò che ne circonda, corpi, apparenze di corpi, affetti, idee, parole, ogni cosa è rivelazione: il cristianesimo ci rivela il modo d'intendere queste rivelazioni, di trarne profitto. Egli è dunque grandemente buono alle corporee utilità della vita.

— Le ipotesi contrarie alla fede cristiana moltiplicano le difficoltà per iscioglierle. Se non in Dio, sarà fede nella materia, nelle apparenze, nella tradizione, nella propria forza e sapienza (ch'è la più credula e superstiziosa di tutte le fedi): ma fede sarà sempre.

— Questo a me pare essenzial pregio delle verità dalla fede insegnate: l'altezza della natura loro, e l' universalità del lor fine; il potere ch'elle hanno o possono avere su tutti gli uomini e tutte le azioni e tutti i pensieri. Le verità che la ragione c'insegna o son teoriche o pratiche, o riguardano l'astratto o il concreto: ma una verità ch' operi a un tempo sull' intelletto, sul cuore, sul corpo dell'uomo, operi sempre

e sempre imperiosamente, nelle scienze umane non la troverete di certo. Se l'infinito e l'eterno fossero un sogno, come mai a queste due idee si sarebbe potuto collegare quel ch'è più reale ed intimo nella natura dell'uomo? Come mai la ragione nelle più severe sue meditazioni, l'affetto ne' sfoghi suoi più spontanei e più puri, troverebbero strettamente congiunte queste verità coi bisogni dell'umana natura?

II.

ESSENZA DELLA FEDE.

— La fede riguarda non tanto l'intelligenza quanto il desiderio: *rerum sperandarum*. E in quanto le cose non apparenti sono sperabili, in tanto diventano oggetto di lei. Così fede speranza ed amore diventan uno.

— Fede è sostanza di cose da sperare: ma non si spera se non ciò che s'ama: la fede dunque suppone l'amore: ma l'amore richiede l'opera: però la fede senza le opere è morta.

— Chi ama il vero, lo scopre. Qual più chiara prova del Messia di quelle ch'eran date agli Ebrei? Nol videro perchè non l'amarono.

— L'intelletto conosce la verità essenziale; o conosce almen que' principii che ad essa direttamente conducono: la volontà resiste nel trarre da que'principii le conseguenze alla pratica necessarie. Ecco perchè la fede è insieme dono di Dio ed è virtù.

— La fede illustra la sostanza intima delle cose, e all'uomo dà gli argomenti e gl' indizii d' essa sostanza.

— La fede è conoscenza della insufficienza propria, e coscienza amorosa di sufficienza che ci viene da Dio.

— Umiltà e fede è il medesimo: se non che l'umiltà riguarda insieme il conoscere e il fare. Ecco perchè l'umiltà dalla religione cattolica sia posta necessaria a salute.

— Il deista che nega la rivelazione, crede senza sentire l'insufficienza della ragione propria, crede in Dio perchè si tiene infallibile. Chi crede le cose sensibili e pur confessa di non le intendere, non ha per codesto la fede vera. Sente l'insufficienza propria, ma non pensa a Dio.

— In ogni cosa è mistero; ma se il mistero non umilia l'uomo dinanzi a Dio, religione non v' è.

— Gran parte dei principii predicati dai non credenti nel secolo decimottavo sono principii cristiani, ma l' intenzione e il modo di propagarli è pagano o peggio.

— Nelle cose del mondo esteriore l'uomo sente l'incomprensibile di certi fatti: pure ne approfitta a suo uso, e china il pensiero innanzi a quello che ignora. Questa è una specie di credenza; ma non è la fede, quale il cristianesimo la concepisce. Gli è piuttosto un buon argomento d'analogia a dimostrare ch' anco nelle cose spirituali qualcosa d' incomprensibile dee trovarsi. La fede vera consiste non solo nell'uso pratico dell'incomprensibile verità, ma nell'assoggettamento amoroso della volontà umiliata. Se no, la fede diventa un assentimento o disperato o profano.

— Nell'umana ragione è la facoltà di conoscere Iddio; ma per essere esercitata, questa facoltà ha di bisogno d'un esterno movente, la tradizione. Nella tradizione non consiste la fede; che allora la fede potrebbe confondersi colla credulità. La tradizione offre allo spirito l' oggetto da credere: tocca alla ragione sentire che nella verità dalle tradizioni annunziata è cosa superiore all' umana intelligenza. Si può credere alla tradizione, e non ancora aver fede, cioè credere superbamente, senz'adorare la parte incomprensibile della verità, senza conoscere che nella verità sia mistero; credere insomma come crede l'ateo stesso a chi gli narra un fatto storico, un avvenimento naturale del quale e' fu testimone. Questo giova stabilire: che della fede l'essenza è l' umiltà; che per conseguenza ella è un atto della volontà più che dell' intelletto.

— Distinguasi ciò che alcuni teologi francesi hanno incautamente confuso; la fede dovuta alle verità soprannaturali, dalla credenza che possono in maggior grado o in minore meritare le cose di questa terra. Dire, come disse il Lammenais, che chi nega l' esistenza di Cesare è così pazzo come chi nega l'esistenza di Dio, gli è un confondere stranamente i diversi oggetti di credibilità.

— La fede è un assenso non della scienza ma della virtù: non un soddisfacimento della ragione meditante e conoscente gli ultimi limiti dell' oggetto, ma una sottomessione sincera d'essa ragione alla necessaria incomprensibilità dell'intima essenza del vero.

— L'amore nel ricercare, la prontezza nell' abbracciare la verità conosciuta, è certamente virtù; ma non è per essenza la virtù della fede. La fede sta nel cercare la verità con persuasione certa di non la poter conoscere intera, ma poterla conoscere tanto quanto basta a dirigere l'a-

zione e l'affetto: sta nell'abbracciare la verità con ferma coscienza che la parte incomprensibile n'è non la più dubbia e dappoco, ma la più certa e sublime; sta nel cercarla insomma e uell'abbracciarla umilmente. Se qnesto non fosse, ogni qualvolta la fede combattesse i nostri desiderii, non sarebbe più fede: ed è sempre, purchè quella condizione s'avveri della veggente umiltà.

— L'unità della fede è specialmente nel sentimento: ed ecco come dalla credenza cattolica non sia distrutta una certa varietà, incvitabile nel vario modo di conoscere le medesime cose. San Tommaso e la donnicciuola non comprendono sotto al vocabolo *trinità* le medesime idee; ma ambedne si conoscono insufficienti ad intendere la natura di Dio, credono che la rivelazione dia loro aiuto a conoscerla meglio.

— Posto che la fede è cosa intima alla volontà, non appositizia alla mente, da qnesto consegue che tntte quelle opinioni religiose le quali, entrando per l'udito, s'attaccano, per così dire, alla superficie dell'anima, non meritano il nome di fede; che le religioni le quali riducono i doveri dell'uomo a pratiche esterne, e le verità da credersi a imagini sensibili; o ammettono che la ragione possa da sè misurare gli elementi tutti della credibilità, e interpretare a suo senno le parole che inchiudono il domma, non hanno la fede vera, la quale è un complesso d'idee e di sentimenti, una serie di raziocinii raccolti nella sublime semplicità dell'affetto. Ella occupa l'animo umano, lo comprende tutto, tutto a sè l'assoggetta.

— Se tale è la fede vera quale l'abbiam noi descritta, impossibile dunque istillare negli animi pur una delle verità ch'ella insegna, con frode o con forza.

— Quel che distingue le verità essenziali all'essere umano, dalle verità estrinseche, quali le scientifiche, è anche il modo di percepirle, ed è l'effetto ch'esse producono sullo spirito nostro. Le verità essenziali, e come tali riconosciute dallo spirito, destano in esso un sentimento composto di molti e possenti. Il primo è nn conoscimento quasi immediato della loro importanza, per cui l'uomo si accorge che da tali verità credute e praticate dipende il su'eterno destino. Dico che ogni uomo di ciò si accorge, anche l'incredulo: perchè potrà bene l'incredulo negare che qnelle che gli si presentano sien verità, ma non potrà mai negare che coteste proposizioni, vere o false che si vogliano, riguardino tutti i destini dell'uomo. Può, per esempio, l'incredulo negare il paradiso e l'inferno: ma forza è confessi che queste due idee portan seco un inte-

ro sistema non teorico solamente ma pratico, e, secondo che sono credute o no, mutano l'aspetto della società e della vita.

III.

DI CHI DUBITA.

— Gli scettici non fanno che moltiplicare i misteri. I filosofi, credendo toglierli via con ipotesi, fanno come i bambini che vorrebbero il cielo alla punta delle dita.

— Per voler cercare non altro che i fatti, per volere sgomberar l'aria nostra dalle nebbie del mistero, abbiamo i fatti stessi negati, e tolta non la nebbia ma l'aria respirabile: siam giunti a negare ogni realità.

— Combattere la religione con l'analisi, è come fermare il moto del cuore per istudiare esso moto.

— Chi volesse matematicamente dimostrare la morte, non potrebbe; e nessun lo pretende. Alla religione sola si chieggono prove matematiche.

— Chi volesse spiegare la bellezza con la meccanica, sarebbe pedante: e chi, Dio? Oh greggia serva!

— Perchè certi uomini confondono concepire, comprendere, spiegare, perciò sono increduli. Molte cose si spiegano che non si comprendono: molte si concepiscono che non si spiegano. In questo è il mistero.

— L'amore è mistero; è religione. Chi disama, si mette a ragionar sul mistero, dubita.

— Pensano colla testa propria i credenti più che gl'increduli. Perch' amano più.

— Il dotto opina, il credente sa.

— Lo sciocco non crede che a quel che vede: il vero uomo non vede se non quanto crede.

— Nei tempi di rigenerazione fiorisce la critica; ne' tempi di dissoluzione, l'analisi. La critica cerca le ragioni della fede, l'analisi le ragioni del dubbio.

— Uomo o popolo che dubita, è materia cedevole come il fango, arida come la pietra. Ogni piede, e nessun piede, vi lascia vestigio.

IV.

DI CHI NEGA.

— L'incredulità, se non è passionata (ed è spesso), è mania d'intelletto che si soffermа in uno oggetto, od in pochi, e piccoli.

— L'ateo è uno scettico convulso; lo scettico, un ateo paralitico.

— L'ateo è più vano di quel che fosse l'aruspice. L'aruspicina era meschina ne' mezzi, sublime nell' intenzione: l'ateismo è gretto in ogni cosa.

— Il credente medita; il miscredente tentenna, argomenta.

— Il credente move dal mistero, e va alla certezza; il miscredente move dalla sicurezza e va al dubbio.

— L' incredulo superbo del proprio sapere è come chi, chiuse le finestre, si crede vedere da sè, perchè non bada alla luce che gli viene dall' alto.

— L'incredulo si mette agli occhi una visiera di carta pesta; e poi gira: i' non veggo Dio.

— Ci vuol più coraggio a esser vile ch'a essere coraggioso, più credulità a miscredere che a credere: se non che la fede nel miscredente e il coraggio nel vile sono fuori di tempo e fuor di ragione.

— Il mondo si divide in credenti e creduli: increduli, a dir proprio, non ce n'è.

V.

DI CHI SI DIVIDE.

— L'eresia non è nel credere differentemente, ma nel voler credere diversamente; è nella discordia consentita, cercata, predicata.

— L' intolleranza fu vizio prima degli eretici che de' cattolici: e così la sottigliezza soverchia.

— Da Ario al Voltaire l'arme dei miscredenti fu sovente lo scherno. I veri credenti, se fanno il male, non ridono almeno del male.

— Le andacie religiose nocquero grandemente ai buoni metodi

filosofici, intorbidando con passioni la scienza, e facendo la verità sospetta ai più timorati.

— La credenza cattolica esercita insieme la mente, il cuore, la fantasia, la memoria, il senso; l'eresia si riduce a esercizio dialettico.

— Gli uomini sapienti del bello, rado piegano ad eresia. Il Castelvetro ed altri pedanti affettano di non credere che le cose essenziali, perchè credono in cose da nulla. Il Voltaire nega la Trinità; e le tre unità gli son sacre. I sensisti credono la materia infallibile.

— Gli eresiarchi o prendevano a sostegno i potenti, o servivano a quelli.

— Lutero nega tutto il cristianesimo, negando la libertà e la presenza.

— La credenza nella sufficienza della propria ragione mena all' orgoglio ch' è morte.

— Credenza che dà troppo alla ragione individua, dà troppo anche agli agi e a' piaceri individui. Chi si crede infallibile, risica d'essere troppo di sè.

— Secondo il principio de' protestanti, il ladro che giustifica il furto con l' esempio del popolo ebreo, e dice che questo la sua ragione gl' insegna, è franco da pena.

— L'eresia tiene de' tempi e de' luoghi in cui nacque: sofistica in Grecia, pratica in Italia, distruggitrice in Francia e gretta, pertinace e pesante in Germania, costituentesi in Inghilterra.

VI.

DANNI DEL DUBITARE E DEL NEGARE.

— L'incredulità spegne la fantasia spegnendo l'affetto: chè, senz'amore pensato, non è fantasia.

— Certa gente incroiata nella pedanteria sono tanto increduli, e certa gente indurata nell' incredulità sono tanto pedanti, che la pedanteria e l' incredulità fanno doppiamente spavento.

— Il secolo decimottavo in Francia fu alla morale quel che fu al gosto in Italia il secento.

— Egli ebbe per arme un par di cesoie con le quali tagliare le fila che lo attaccavano al passato, e, più che impedire, lo reggevano.

— Il cristianesimo trionfatore delle inezie volteresche, è più grande che quando trionfò del domma pagano. Nel nascere del cristianesimo la famiglia e il municipio snssistevano già: ora bisogna ricrearli da fondo.

— La scienza degl' incrednli, perchè non fondata in credenza, rifà ad ogni tratto il proprio alfabeto; onde quelli che succedono, nnn sanno più leggere le note di que' che passarono.

— » Se non si definisca, dice Tullio, la questione intorno a Dio, necessario è che gli nomini versino in grand'errore, e nell'ignoranza di massime cose ». Un pagano vedeva l' importanza civile delle idee religiose, meglio che non la veggano tanti e tanti del tempo nostro.

— La conoscenza della insufficienza propria sola per sè, mena a disperazione o ad inerzia.

— Il dubbio induce la peggio delle disperazioni, la disperazione fredda.

— La vita del miscredente addolorato è simile a notte vedova di sonno e di preghiera e d'affetto.

— Tolta l'idea del futuro, è tolto l'universo, è tolta la metà della coscienza, assonnata l' anima tutta.

— La vita avvenire è si necessaria alla felicità della presente, che chi vuol distruggerne la credenza, è il più barbaro de' tiranni.

— I nemici del cristianesimo non possono scalzarne le basi, ma possono levare qualch' embrice che poi caschi loro sul capo.

VII.

DE LA RAISON ET DE L'AUTORITÉ.

1. État de la question.

Chercher ce que notre intelligence doit à ses propres forces et ce qu'elle doit à l'enseignement de l'autorité, c'est toucher aux questions les plus graves de la nature humaine. En général dans tout sujet de dispute, s'il ne s'agissait que d'une seule question à résondre, les différends seraient bientôt terminés : mais on saute à tout moment d'un point à l'autre; et l'on se croit vainqueur quand on a allégué une vérité qui longe pour ainsi dire l'erreur qu'on défend. Cette question de l'autorité implique nécessairement toutes les questions suivantes : — les sens sont-ils de sûrs témoignages des choses? sont-ils la source unique de l'enseignement? je ne dis pas le moyen occasionel, mais la source. — Quel rôle le langage joue-t-il dans le développement de l'esprit? — Le langage est-il une chose de convention? — est-ce simplement un aide puissant pour l'intelligence, ou bien un instrument nécessaire; l'inspirateur, le fécondateur de l'ame? — Quel est l'origine du langage? — Quel sont les avantages, quelle est l'influence de la tradition? Peut-on rompre tout-à-fait avec elle? — Quelle sont ses sources primitives, ou puise-t-elle son autorité? — Qu'est-ce que la raison humaine? Qu'est-ce qu'a de purement individuel la raison de chaque individu? et dans ce qu'on est convenu d'appeller la raison humaine, n'y a-t-il rien que d'humain? En un mot, l'homme est-il le créateur, le maître, et la raison de lui-même? — La science qu'on nomme théologie naturelle, a-t-elle jamais existé? Est-ce bien une science, ou ne seraient-ce pas plutôt des débris de tradition ramassés et rajustés? — La révélation reconnue par tous les peuples, est-elle un rêve ou un mensonge? — La révélation chrétienne en particulier était-elle inutile aux progrès de l'humanité; et la raison abandonnée à elle même pouvait-elle mieux faire? — Ces questions embrassent la métaphysique et la théologie tout entières : la morale n'en est point exclue, puisque toute maxime suppose un axiome, dont elle n'est que le corollaire. Ainsi je suis loin de croire que la question de l'autorité ne soit pas une question de foi : elle ne saurait ne pas l'être pour des esprits conséquens. Un homme qui croit dans la raison un pouvoir in-

dépendant de la foi, doit, s'il est bon logicien, finir par être protestant ou déiste. On n'a pas vu dès l'abord ce que la doctrine de M. Lamennais renfermait d'hétérodoxe, on s'est laissé éblouir par ce zèle déclamatoire; et au lieu de désavouer le livre *sur l'indifférence*, on a prôné son auteur. M. Lamennais ne niait pas l'autorité: mais il la plaçait là où elle ne pouvait pas se trouver d'une manière évidente, facile, déterminée, pratique; dans le consentement du genre humain: c'est là nier l'autorité de l'Eglise en la déclarant inutile, car si l'Eglise n'enseignait rien de plus que ce que le genre humain savait déjà, J. C. aurait perdu son temps et son sang à nous prêcher et à mourir pour nous tous. C'etait une bien grave erreur: mais celle des adversaires de M. Bautain me parait encore plus grave: M. Lamennais mettait l'autorité quelque part: ceux-là prétendent que les sens et les raisonnements fondés sur des preuves sensibles aient une valeur trop grande et trop indépendante de l'enseignement révélé. L'erreur n'est certainement pas dans leur esprit, mais elle est dans le langage dont ils se servent. Je dirai dans la suite en quoi le principe de M. Bautain me semble pécher d'exagération: mais je commence par affirmer que celui de ses adversaires me paraît plus exagéré que le sien.

2. Nous ne voyons que par Dieu.

Je m'appuyerai principalement sur l'autorité d'une des plus hautes intelligences que la race humaine ait produite jusqu'ici, de ce comte italien qui a été moine et saint. *Principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus* (1). Ce n'est pas seulement dans les livres saints que s.t Thomas puise cette doctrine: Aristote lui aussi dit la même chose à peu près dans les mêmes termes: et c'est beau que de voir le plus grand penseur chrétien et le plus fort d'entre les philosophes payens se rencontrer dans ce principe qui est la base de tout savoir (2).

(1) Summ. I. I., q. 83, a. 7.

(2) Mais ce ne sont pas seulement des autorités profanes que s.t Thomas invoque; c'est David qui chante: *Multi dicunt quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (Ps. 4). Et ne croyez pas que ce soit une lumière purement humaine qui guide nos pas: David vous le dit; quoique ce passage ait quelquefois été cité en faveur de cette raison qu'on nous donne comme rivale de la révélation. Il s'exprime ailleurs encore plus nettement: *Deus docet hominem scientiam* (Ps. 93). Tout

L'idée de Dieu implique nécessairement l'idée d'une action continuelle sur l'intelligence de ses créatures. C'est là une révélation qui, pour s'accomplir d'une manière ordinaire, n'en est pas moins une révélation véritable. La révélation que j'appellerai extraordinaire, n'est qu'une détermination plus précise, une explication, une application de ces vérités que l'homme tenait de Dieu, mais que par sa faute il avait oubliées, ou laissées inféconds. Que si les fonctions ordinaires de la raison humaine sont dépendantes de l'action directe de Dieu, à plus forte raison ce qu'on appelle proprement révélation sera l'oeuvre de la lumière éternelle (1).

L'erreur des rationnalistes a son principe dans une distinction que les théologiens ont établie les premiers, et qu'ils se plaisent à répéter trop souvent. Billuart l'éxagère plus que les autres en affirmant que *verum supernaturale nullam habet connexionem cum operibus naturae:* ce qui me paraît une erreur. Tout est lié dans l'univers, puisque tout est en Dieu. Moi j'affirme au contraire que ce qu'on est convenu d'appeller naturel, n'est qu'un état de dégradation, sous-naturel pour ainsi dire, ou, pour me servir de l'expression de l'Apôtre, un état animal (2). Ne dit-on pas à tout moment que l'homme est, par un instinct naturel, porté vers le merveilleux? Ne voit-on pas que les

savoir nous vient de là: *Omnia luce primae veritatis agnoscimus* (Aug., De trin.). — *Anima humana cognoscit omnia in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus* (s. Thom., I. I., 84, 5). — *Deus movet intellectum creatum in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam, et in quantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse* (s. Thom., I. I., 105, 3. Voyez aussi l'art. 4 et le 5). C'est la lumière *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Jo., 1). — *In ipso vivimus, movemur, et sumus* (Ap.).

(1) *Fides cognitio quaedam est in quantum intellectus* determinatur *per fidem ad aliquod cognoscibile: sed haec determinatio non procedit ex visione credentis, sed ex visione ejus cui creditur* (Q. XII, a. 13, s. Thom.). En admettant cette intervention directe de Dieu, il faut expliquer pourquoi tous les hommes n'en profitent pas également, et comment l'erreur est possible. Ce n'est pas ici le lieu de traiter cette grave question: mais s.t Augustin l'éclairait en peu de mots avec cette sûreté de vue que la verité bien sentie donne aux vastes intelligences. *Christus est sapientia quam omnis rationalis anima consulit: sed tantum cuique panditur quantum capere, per propriam sive bonam sive malam voluntatem, potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut nec ejus quae foris est, lucis vitium est quod corporei oculi saepe falluntur* (De magistro, XI).

(2) *Animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus.*

vérités naturelles n'apaisent point ses doutes, que les bien naturels ne remplissent pas ses désirs? C'est que tout ce qu'on a appellé naturel, est vraiment au dessous de sa nature; et il ne s'y sent attaché si fortement que par suite d'une dégradation primitive. Une intelligence saine doit à tout moment sentir la présence et le besoin d'une communication intime avec Dieu; elle doit dans l'aveu même de sa faiblesse, trouver le moyen unique de la guérir.

3. Parabole.

Ainsi les rationnalistes me semblent comparables à des sauvages qui, étant depuis long temps habitués à marcher à quatre pattes, s'aviseraient de parler à des hommes se tenant debout le langage suivant. » Messieurs, l'attitude que vous prenez là est bien gênante: c'est vraiment trop de patience que de vouloir toujours regarder le ciel, et jamais la boue de son chemin, qui pourtant a ses charmes. Est-ce que ces deux pattes que vous appellez vos mains, ne doivent pas servir à quelqu'usage? Est-ce que nous ne marchons pas aussi bien que vous autres? Seulement tout l'avantage est de notre part; puisque en multipliant le points d'appui, et en nous tenant toujours terre à terre, nous évitons le danger de chutes dangereuses et tant soit peu ridicules ».

Ainsi parlent les rationnalistes, c'est-à-dire les sauvages: mais un homme se tenant debout pourrait fort bien leur répondre:

» Messieurs, je vous demande bien pardon: vous êtes trop modestes; mais vous n'avez pas de pattes. Je vous assure que la manière dont je marche n'est pas gênante du tout; et qu'il n'y a qu'une fort mauvaise habitude qui peut vous faire trouver le votre préférable. Je fais tout ce que vous faites; et puis faire en même temps beaucoup de choses que vous ne faites pas. Il me semble que votre attitude est un peu plus près de celle de la brute, et que mon regard plane plus haut que le vôtre. Vous direz que ce n'est qu'une pure opinion de ma part; mais vous avouerez en même temps que cette opinion (quand elle est aussi inébranlable que la mienne), doit donner plus de ressources et de dignité. C'est quelque chose que de pouvoir à tout moment regarder le ciel sans se tordre le cou. Mes deux mains et mes deux pieds valent bien vos quatre pattes, messieurs; je vous prie de le croire. Au moins je me sers de mon mieux de tous ces membres que la nature m'a donnés: mais vous autres qui marchez sur vos genoux, que faites vous de grace

de cette partie du corps qui du genou va jusqu'à l'orteil? Mieux vaudrait la couper. Je serais très-curieux de connaître quelle est votre théorie là-dessus ».

Cette parabole est de tout point applicable à la question qui nous occupe: je n'aurai garde de la développer plus au long; seulement j'insisterai sur cette remarque essentielle: puisque la nature humaine sent irrécusablement le besoin de cette lumière qu'on est convenu d'appeler surnaturelle, il est clair que le surnaturel *est une nécessité* de notre nature; et que l'homme qui y renonce, renonce en même temps au développement plein et entier de ses facultés. La fable créait des demi-dieux; la raison pure fait des moitiés d'hommes, des hommes avortés.

4. On n'envisage souvent qu'une seule face des questions.

Cette grande question demeurera toujours insoluble tant que de part et d'autre on la prendra par ses deux extrêmes, et que les uns voudront tout donner à l'autorité, les autres tout sacrifier à la raison. Puisque nous avons deux noms différents pour exprimer les deux faits, il faut bien que l'un et l'autre aient quelque chose de réel. Il ne suffit pas de reconnaître par des aveux timides l'autorité de la raison ou la raison de l'autorité: il ne faut pas attendre que notre adversaire nous force par ses arguments d'en venir là: il faut spontanément, largement, et dès l'abord poser les deux vérités à la fois; et dans toute la discussion se rappeller que dans le système contraire il y a une partie du moins qui est vraie et respectable. En faisant le premier pas vers son adversaire, peut-être on l'engagerait à en faire un à son tour vers nous; on finirait par se rencontrer.

Voyez toutes les grandes questions qui ont occupé l'esprit humain jusqu'ici: l'unité et la trinité de Dieu, la divinité et l'humanité du Christ, la justice et la miséricorde, la providence et l'existence du mal dans le monde, la grace et le libre arbitre, le libre arbitre et la prescience, le libre arbitre et la prédestination, la liberté et l'obéissance, l'humilité et la conscience de la noblesse de notre nature; l'action et la contemplation; la crainte des jugements de Dieu et l'espérance dans sa miséricorde; l'amour de soi-même et l'abnégation de sa volonté: dans chacune il y a deux extrêmes que l'Eglise avec une sagesse admirable nous enseigne à eviter et qu'elle concilie par des solutions d'autant plus

divines qu'elles sont exprimées dans des formules simples et brèves, et à la portée de tous les esprits.

5. Solution.

Puisque Dieu dans sa largesse nous a donné plusieurs moyens de connaitre la vérité, et puisqu'il a enchainé ces moyens l'un à l'autre de manière, que l'usage en fût nécessairement simultané, je trouve qu'il ne faut pas séparer ce qu'il a joint. La foi nous est communiquée par la parole: la parole nous est transmise par des hommes, elle frappe nos sens, elle éclaire notre raison: pour que la foi soit quelque chose de réel, il faut donc que l'autorité des autres hommes, que la puissance de la parole, que le témoignage des sens, que la lumière de la raison ne nous trompent pas. Détachez un des anneaux de la chaine; vous ferez tomber la foi: et si vous voulez être conséquent, vous irez jusqu'au scepticisme. De même, pour que le témoignage des sens soit quelque chose de réel, il faut que notre raison s'en aperçoive, qu'elle l'affirme à elle même par un jugement: pas de jugement social sans parole: pas de parole qui ait un sens sans que l'autorité des autres hommes ne soit reconnue: pour que cette autorité soit reconnue, il faut une garantie, et cette garantie ne peut nous être donnée que par l'autorité de Dieu même. Prenez la question par les autres bouts, commencez par la raison, par la parole, par l'autorité, vous devrez toujours aboutir à ces deux extrêmes qui sont sous-entendus dans toute déduction humaine: le témoignage des sens et le témoignage de Dieu. Si vous me demandez quel est le moyen le plus noble et le plus immédiat, je vous répondrai sans doute, que c'est la révélation: si vous me demandez quel est le plus inutile, je vous dirai qu'il n'y en a pas d'inutiles dans cette vie; puisque Dieu veut qu'ils soient employés tous à la fois, et toujours.

Mais puisque les adorateurs de la raison humaine prétendent que l'autorité divine est de tous ces moyens le plus inutile, il est bon de s'arrêter un peu là-dessus; et de commencer par examiner ce que vaut le témoignage des sens à lui seul.

6. Les sens.

Les sens ne nous trompent pas: mais nos jugements sur les cho-

ses sensibles sont souvent erronés. L'école de Condillac enseigne que ce qu'on appelle l'erreur d'un sens est rectifié par un autre sens; les erreurs par exemple de la vue par le tact : mais il y a des erreurs où cette rectification n'est guère possible, ou l'homme du moins n'a pas su jusqu'ici l'employer. Toutes les opinions fausses qui encombraient les sciences physiques (et qui n'en sont pas encore disparues en entier) ont été vaincues d'abord par des raisonnements à l'appui desquels on a ensuite invoqué l'observation et l'expérience. Les règles qui nous guident dans l'usage et dans le jugement des choses sensibles, sont, en dernier lieu, du ressort de la haute métaphysique, qui n'est que de la théologie appliquée. Nos savants ne le croient pas : et voilà justement ce qui fait que leurs connaissances sont souvent si stériles, si détachées les unes des autres, rien que des lambeaux de sciences. Les progrès récents ne sont rien à ce qu'ils devraient être; et ce qu'ils sont n'est dû qui aux principes philosophiques répandus par le christianisme, principes dout les incrédules même se servent à leur insu, tout en les reniant (1).

Les phénomènes ne sont que des apparitions, comme le mot grec le dit: il n'acquièrent de valeur pour nous que par cette espèce d'interprétation qu'Augustin appelle : *illuminatio interioris hominis* (2). C'est Descartes qui le dit : sans connaître l'existence de Dieu nous ne devrions croire à nos sens (3). Il n'y a qu'un homme supérieur qui puisse formuler un tel principe: Locke etait trop positif, c'est-à-dire trop petit, pour atteindre jusque là.

Dans les choses extérieures les plus évidentes, les plus palpables, on ne voit pas tout, on ne sent pas en même temps toutes les parties de l'objet; on ne connait pas en même temps toutes ses qualités : la cause ne se touche pas; les effets ne peuvent se mesurer que par des calculs, ne peuvent se connaître que par induction : il faut donc de la foi, même pour croire à l'action des corps (4).

Les sens sont les instruments de nos connaissances; les choses sensibles en sont tantôt l'occasion, tantôt le sujet: mais jamais on n'expli-

(1) Ps. 32. *Omnia opéra éjus in fide.*

(2) Vera relig., 28.

(3) Med. III.

(4) Je conclus donc avec s.t Ambroise : *Et discutimus quae non videmus, qui jubemur credere magis quam discutere quae videmus?* (De fide resurr.). Au lieu de *jubemur* il aurait pu dire tout bonnement *cogimur.*

quera comment des choses composées, *quae unitatem mentiuntur* (1), puissent donner une idée nette d'êtres simples et sans forme (2). Jamais la chair et le sang (3) n'auraient clairement révélé aux hommes je ne dis pas la Trinité, mais l'immatérialité de l'ame.

Sans doute les objets sensibles, comme tout objet de notre pensée, nous fait sentir le besoin de quelque chose de plus haut, de plus vaste en même temps et de moins compliqué (4) : mais ce besoin vague ne saurait être contenté sans une lumière d'en haut. La nature est un alphabet (5) que la révélation seule nous apprend à lire, et à remauier de mille manières différentes : et voilà en quoi l'homme par la grace de Dieu devient créateur aussi, et vicaire de Dieu sur la terre.

7. Application.

Ainsi quand l'adversaire de M. Bautain affirme que l'homme a » une pleine et entière certitude des phénomènes extérieurs » il veut dire sans doute que l'homme élevé par d'autres hommes, qui a déjà reçu une première révélation par la parole ; qui dans les traditions de sa race, si imparfaites qu'elles soient, a puisé des règles pour juger la réalité des choses, cet homme peut être sûr que les phénomènes extérieurs ne trompent pas son esprit. Mais que le sens à lui seul, ou la raison humaine privée de tout *criterium* donné par la tradition, puisse être sûre de quelque chose, je ne saurais le croire. Sans doute un instinct bienfaisant force, pour ainsi dire, l'intelligence à ajouter foi aux phénomènes : mais nous ne pourrions pas affirmer que cet instinct n'est point trompeur, si des principes révélés ne nous donnaient les réalités divines, pour garantie de ce qu'on appelle l'*objectivité*. Les sceptiques et Kant sont là pour confirmer ce que j'avance. Si l'adversaire de M. Bautain le niait, il se rangerait parmi ceux qui *phantasmata sua co-*

(1) Expression sublime de s.t Aug. (Vera rel., 2).

(2) Dionys.

(3) Mat., XVI.

(4) Aug, Lib. arb., III, 23. *Omnis creaturae species et motus qui in animi humani considerationem cadit, quasi quadam varietate linguarum clamat atque increpat agnoscendum esse Creatorem.* C'est dans ce sens qu'on peut dire avec s.t Paulin : *Si non sufficiunt sacris signata prophetis, Muta fidem clamant : credite conspicuis.* Poema XV, De ob. Celsi.

(5) Theodoret.

lunt (1). Les choses visibles n'étant qu'un miroir des choses invisibles (2), pour croire à la vérité de la représentation, il faut connaître quelque chose au moins de l'objet représenté. J'admets avec l'Apôtre *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur:* mais pour comprendre l'enigme (3), il faut avoir le mot de l'enigme; et le mot ne nous est pas donné par ce qu'Augustin appelle convenablement *phantasmata luminis et volubilitatis* (4).

8. Du miracle de la résurrection.

Les contradictions de ce genre sont moins fréquentes dans le livre de l'abbé de Strasbourg que dans les ouvrages systématiques de notre temps: cependant il y en a, qui révèlent ce que son principe, ou pour mieux dire l'application de son principe, a d'outré. Dans un endroit il nous dit: » l'église chrétienne, comme tout fait, se prouve lui même par son existence » (5). Le voilà donc qui admet un fait susceptible d'être prouvé: ainsi pour croire à l'église il faut au moins s'avouer l'existence de l'église, et sentir que l'existence de cette société nous est un gage de sa céleste origine. Pourquoi donc avançait-il dans la page précedente: » que la conviction du fait divin de la résurrection s'acquiert uniquement par la foi et ne peut jamais être le résultat d'une conviction logique? » M. Bautain confond ici deux choses qu'il faut très-soigneusement distinguer. La foi en la divinité de cet homme qui résuscite, n'est pas l'oeuvre de la raison: mais il ne s'ensuit pas de là que le fait de la résurrection ne puisse se démontrer d'une manière logique: or c'est là ce que voudrait nous prouver notre auteur (6). Il veut nous *prouver* dis-je que la résurrection ne saurait pas se *prouver* par des raisons humaines: mais pour arriver à ce but, que faut-il? Il faut que l'ab. Bautain nous *prouve* que la résurrection est un fait divin: sans cela son argument n'aura pas de valeur. Il est donc obligé d'employer le raisonnement comme chose valable pour nous démontrer que le raisonnement n'est pas chose valable.

(1) Aug., Vera rel., 38.

(2) *Per speculum* (Ap.).

(3) *In enigmate* (Ap.).

(4) Aug., Vera rel., c. 30 et 49. Il répète deux fois cette expression, comme pour nous faire sentir que ce n'est pas au hasard qu'il l'emploie.

(5) II, 481.

(6) P. 480.

Au surplus la raison qu'il allègue, ne triomphe pas des mes doutes. *La résurrection du Sauveur n'est pas un miracle comme les autres.* C'est un miracle comme la création, comme la conservation des êtres, comme tout autre fait naturel, qui, pour être ordinaire, n'en est pas moins un miracle. Poursuivons. *Comme les autres, opérés par Jésus Christ devant des milliers de témoins.* Et l'incarnation, et la transfiguration, et les paroles inspirées qu'il adresse à la Samaritaine et à d'autres? *Jésus Christ n'a opéré que sur lui même. C'est donc un fait purement divin tout-à-fait en dehors de la classe des faits miraculeux.* Est-ce que les autres miracles ne seraient pas des faits purement divins? Et puisque Jésus Christ a bien voulu après sa résurrection se montrer sensiblement aux hommes, n'a-t-il pas voulu nous donner un argument de plus pour y croire? A quoi bon ces apparitions si elles ne prouvaient rien du tout? J'en demande pardon à l'abbé Bautain, mais je trouve que les raisonnements humains fondés sur la résurrection, quoiqu'ils ne puissent pas donner à eux seuls la foi, me paraissent plus logiques et plus concluants que les siens.

Et remarquez que s.t Paul lui même précisément dans ce cas, fait un raisonnement; il dit aux Corinthiens. » Si J. C. n'est pas résuscité, votre foi est donc vaine » (1). C'est à dire le fait de la résurrection est si étroitement lié aux choses que vous croyez, que vous ne sauriez le nier sans renier votre foi tout entière. C'est là un argument très-logique; et qui n'empêche pas d'admettre que la foi en la résurrection, comme en toute autre vérité, est un don de la grace (2).

(1) I, 15.

(2) *Qualem Judaei non perspexere videntes, ...*
Et qualem, quamvis non visum in corpore nobis,
Credendo, interno lumine conspicimus.
Nam quod veridici se se vidisse magistri
Et palpasse docent, tango fide ac video (s. Paulin., poem. XV).

Humana ratio scandalum divinae nativitatis et mortis proprio judicio non evincit (s. Leo, I, 8, Vocat. gent.). S.t Léon trouve que non seulement la résurrection, mais la mort aussi du Sauveur est un fait insondable pour la raison humaine: cela ne veut pas dire que les arguments qui démontrent ces faits, ne soient pas logiques. Mais s.t Léon parait un peu moins dédaigneux que M. Bautain des secours accessoires que la raison humaine peut donner à la foi. Il dit des mages qui voulurent contempler de leurs yeux l'enfant qui nous était né: *Futuri temporis populis, et* nostri saeculi hominibus serviebant: *ut sicut* omnibus nobis profecit quod post resurrectionem Domini *vestigia vulnerum in carne ejus* Thomae apostoli exploravit manus, *ita ad nostram utilitatem proficeret quod in infantia ipsius magorum* probavit *aspectus* (Serm. 33).

9. Conciliation.

Ne rejetons pas les secours que Dieu peut nous faire trouver dans les choses sensibles pour éveiller notre foi, et pour la soutenir: mais n'allons pas non plus affirmer avec l'adversaire de M. Bautain que les phenomènes extérieurs peuvent nous donner *une pleine et entière certitude:* ne soyons ni sceptiques ni condillachiens, et résolvons la question par le vers d'un poëte chrétien, qui, pour ne pas être d'un auteur classique, n'en est pas moins remarquable:

Creduntur non visa quidem, sed visa probantur (1).

Il ne faut donc pas trop mépriser le témoignage des sens qui est, lui aussi, la voix de Dieu; puisque *lex divinitatis est, ad ultima per media adducere* (2). Pourquoi J. C. se servait-il de paraboles en parlant au peuple? Pourquoi réservait-il des explications plus directes aux plus avancés dans ces vues? C'est que les hommes imparfaits ont besoin d'avancer par degrés. Les choses sensibles ne sont que des symboles des vérités invisibles. Nous sommes des enfants que Dieu élève et enseigne à force de jouets; jouets sublimes tels que Dieu sait en construire. L'histoire des Juifs (3) n'est que la confirmation de ce que je dis (4). Et, en effet, si les impressions des sens ne présentaient aucune

Le même grand orateur que je viens de citer trace admirablement la voie par laquelle l'esprit humain s'élève de la région des choses extérieures jusqu'à la région de la foi. *Quamvis omnis anima christiana nihil indignum debeat de filii Dei majestate sentire, et transcensis incipientis fidei rudimentis oporteat unumquemque ad superiora proficere, necesse est tamen infirmitati mentis humanae ... per* initia vel incrementa corporea *ad agnitionem unius cum Patre Deitatis difficulter accedere. Sed ubi inter caligantes cogitationes radius supernae lucis refulserit, cunctantes fidei moras splendor veritatis abrumpat, ut cor liberum et a* visibilibus *absolutum, lumen intelligentiae, tamquam ducem stellam, sequatur* (Serm. 37).

(1) Paulini Petrocorii. V. s. Mart., l. 1.

(2) Dionys. Areop. — Leon., Serm. 46. *Nec, quia manifesta fuerunt in Jesu signa divina, falsa videantur documenta corporea.*

(3) Leon., Serm. 62. *Sic congruebat illos populos erudiri ut, quae revelata non caperent, obumbrata susciperent; et major evangelii esset auctoritas, cui tot signis, miraculis atque mysteriis veteris testamenti paginae deservissent.*

(4) *Quum fidem nullus adhiberet, signis quibusdam plerosque ad credendum cohortabatur.* Sulp. Sev., V. s. Mart. Admirez ce sentiment de vérité qui inspire la pa-

garantie de vérité, Dieu les aurait supprimées; et cette admirable nature qui nous environne, n'existerait pas (1).

La vérité est une; mais elle se présente à l'homme sous d'innombrables faces: ce qui prouve la richesse de la miséricorde et de la sagesse divines. Pourquoi voudriez vous défendre à l'intelligence humaine de profiter de la moins large et de la moins lumineuse de ces faces; et pourquoi la vue d'un fait naturel ne pourrait-elle pas frapper le coeur humain d'un coup vivifiant et y réveiller les doux mouvements de la foi? Ce n'est là sans doute que l'occasion du bien; ce n'en est jamais la cause (2). Non seulement dans les choses divines, mais dans toute sorte de faits, de sentiments ed de phénomènes, il y a une partie mystérieuse que les sens ne sauraient révéler, que la raison ne saurait expliquer (3). Nous voyons les ombres des objets se dessiner sur la muraille de notre demeure: prenons ces ombres pour des images, pour des signes de la réalité, non pas pour la réalité elle même (4).

10. Des miracles en général.

Ainsi le miracle par lui même est une occasion de laquelle Dieu peut se servir pour donner la foi; mais le miracle ne la donne pas par lui même cette foi *quae per Deum est* (5).

role même des plus médiocres entre les premiers écrivains chrétiens. Il ne dit pas *adducebat*, *compellebat*, il dit *cohortabatur*.

(1) *Semper quidem, dilectissimi*, misericordia Domini plena est terra; *et unicuique fidelium ad colendum Deum ipsa rerum natura doctrina est, dum coelum et terra, more et omnia quae in eis sunt, bonitatem et omnipotentiam sui protestantur auctoris, et famulantium elementorum mirabilis pulcritudo justam ab intellectuali creatura gratiarum exigit actionem* (Serm. 43. S. Leon.).

(2) *Non est exspectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus* (Thom., I. I, 84, 6). Ce que s.t Thomas appelle ici *sinceritas*, c'est la vérité pure, intime, la vérité spirituelle: *quae oculus non vidit, nec auris audivit* (Cor., I, 2). C'est la foi précisément qui nous fait saisir ce qui n'est pas apparent (Hebr., *Argumentum non apparentium*).

(3) *Sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latet significatio verborum, sub similitudinibus et signis latet veritas figurata* (s. Thomas, 2, 2, q. 6, a. 2).

(4) *Non sit nobis religio in phantasmatibus nostris* (Aug., Vera rel.). C'est pourquoi s.t Léon dans ce haut langage que vous lui connaissez, enseigne: *Quum ad confitendum Patrem et Filium et S. S. aciem mentis intendimus, procul ab animo formas visibilium rerum, et aetates temporalium naturarum, procul corpora locorum et loca corporum repellamus* (Serm. 75).

(5) Act., 3. — *Videntium idem miraculum quidam vident et non credunt: et ideo*

Le miracle n'est qu'un moyen d'éveiller l'attention de l'homme et de la diriger vers les choses de la foi. La vue d'un phénomène ordinaire peut dans une ame bien disposée produire un effet plus profond que ne le ferait la résurrection d'un million de morts dans un esprit obscurci par les ténèbres du mal. C'est pourquoi s.t Thomas affirme que les sens ont, eux aussi, leur révélation, puisque Dieu peut se servir de leur ministère naturel, comme de toute autre instrument pour arriver à ses fins (1). Le miracle, et tout autre moyen extraordinaire de salut, suppose déjà une disposition vers le bien (2), il ne fait que la couronner (3).

oportet tenere aliam causam interiorem quae movet hominem interius ad assentiendum iis quae sunt fidei (s. Th., 2, 2, q. 6, a. 1). Et en effet: *si Deo non credimus, nec exemplis credemus* (Amb., De fide resurr.).

(1) I. 2, q. 12, a. 13.

(2) *Scribis et Pharisaeis de coelo signa poscentibus dare noluit: sed ut apostolorum augeat fidem, dat signum de coelo* (Hier., in Mat., c. 17).

(3) Après les éclaircissements qui précèdent il est bon de revenir encora sur la fait de la résurrection, sur le quel M. Bautain a glissé avec trop de légèreté: il est bon de constater l'opinion des Pères sur le poids qu'il est permis de donner au témoignage des sens en matière de foi. S.t Léon n'hésite pas à affirmer que ce que les apôtres ont vu, oui, touché, est pour nous tous un gage de la vérité qui nous est révélée. *In illis eruditi sumus, et quod viderunt vidimus, et quod didicerunt didicimus, et quod contrectaverunt palpavimus* (Serm. 60). Ailleurs: *ita per aurem carnis praesentatus est mentis auditus tu nemini nostrum rerum gestarum imago defuerit* (Serm. 70). Il dit des miracles qui accompagnèrent la mort de Jésus: *adjicitur ad confirmationem spei nostrae totius attestatio creaturae* (Serm. 51). Cela ne l'empêche pas de croire que *Crux et philosophicam evanescere prudentiam et israeliticam fecit caligare doctrinam* (Serm. 68). L'une des choses n'exclut point l'autre: les Pères étaient des esprits assez larges pour comprendre la vérité tout entière jusqu'à ses dernières limites, sans les dépasser. S.t Léon ne se lasse pae de répéter sous différentes formes la même idée: tant il la croyait importante. *Subsequuta sunt multa documenta quibus praedicandae per universum mundum fidei auctoritas conderetur* (Serm. 69). Ces documents sont des miracles perçus par les sens: et cependant Léon le Grand affirme que cela servait *ad auctoritatem fidei condendam* Remarquez bien la valeur de ce mot. Voulez-vous quelque chose d'encore plus explicite? *Quia tarda est humanae ignorantiae fides ad credenda quae non videt ... oportebat divina eruditione formandos, corporeis beneficiis et visibilibus miraculis mutari, ut cujus tum benignam experiebantur potentiam, non ambigerent salutarem esse doctrinam* (Serm. 95). Voulez-vous savoir pourquoi un intervalle de quarante jours est mis entre la résurrection et l'ascension du Sauveur? *Ut dum a Domino in hoc spatium mora praesentiae corporalis extenditur, fides resurrectionis* documentis necessariis muniretur (Serm. 71. Voir ce chapitre en entier). Ainsi le témoignage des sens était, selon s.t Léon, un document nécessaire. On peut ne pas aller aussi loin: cependant il est impossible de croire que tous les miracles de J. C. ont ete un hors-d'oeuvre pour l'édification de sa foi. S.t Leon ajoute: *Ad sananda in-*

11. De la parole.

Les créatures (selon l'expression sublime d'Augustin) ne sont

fidelium cordium vulnera clavorum et lanceae erant servata vestigia, ut non dubia fide sed constantissima scientia teneretur ... (Serm. 70). Mais comme c'était trop dire, il modifie lui même dans l'homélie suivante sa proposition, dans ces termes: *Magnarum hic vigor est meatium, et valde fidelium lumen est animarum, incunctanter credere quae corporeo non videntur intuitu* ... *Non in iis tantum salus nostra consisteret quae obtutibus subjacerent* (Serm. 73). Le mot *tantum* prouve toujours que s.t Léon donnaît au témoignage des sens quelque chose de plus que M. Bautain ne lui donne. Malheureusement saint Thomas est du même avis que le grand pape; puisque, en parlant de la transfiguration, il dit: Conveniens fuit ut *Christus sua transfiguratione gloriam suae et aliorum resurrectionis* ostenderet (P. 3, q. 45, a. 3). Et s.t Jérôme: *Christus transfigurari voluit ut gloriam suam hominibus* ostenderet, *et ad eam desiderandam homines provocaret.*

Le point que nous discutons est assez important pour que nous ne négligions pas de l'éclaircir par des autorités irrécusables. Voici des paroles encore plus explicites du moine d'Aquin. Il soutient que J. C. ne devait pas resusciter tout de suite après la mort, puisqu'alors, *videri posset quod ejus mors vera non fuerit*; mais que l'intervalle qui s'est passé entre la veille du samedi et l'aurore du dimanche, *ad veritatem mortis manifestandam sufficiebat* (Sum., p. III, q. 53, a. 1). Voilà des soins que J. C. prend, afin que sa résurrection soit démontrable par des raisonnements humains. Plus bas: *decuit animam Christi corpus cum cicatricibus resumere, ut* dubios in fide firmaret (q. 54, 4) — Encore: *Ad veritatem resurrectionis manifestandam sufficit quod pluries eis apparuit* (q. 55, a. 3) ... *Ideo prima die frequentius apparuit, quia per plura* indicia *erant* admonendi, *ut a principio fidem resurrectionis reciperent: postquam autem eam receperant, non* oportebat *eos tam frequentibus apparitionibus instrui.* — Encore: *Quae signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo. Primam quidem, quia* non erant *corda eorum disposita ad hoc quod* de facili fidem *resurrectionis acciperent: secundo ut per hujusmodi signa et ostenta efficacius* eorum testimonium crederetur, *secundum illud Joannis* (I, ep. 1): *quod vidimus et audivimus et manus nostrae contrectaverunt, hoc testamur* (I. V, 5). Enfin: *quod fuerit vera resurrectio, ostendit ex parte corporis et ex parte animae* (a. 6). Rien de plus clair, ce me semble. Ainsi donc non seulement J. C. a voulu que ce fait fût démontrable par des arguments humains, mais encore il a employé ce moyen sensible comme un instrument de la foi. La dernière déclaration de M. Bautain admet le premier de ces deux points, mais elle ne paraît pas impliquer le second.

Et cependant les Pères sont tous d'accord là-dessus: *Ideo dixit: palpate, ut speciem nobis resurrectionis ostenderet* (Ambr.). — *Ut resurrexisse Dominum ne ipsa in posterum dubitaret impietas* (Chrysos.). — *Ut dum magistro suo vulnera palparet carnis, in nobis sanaret vulnera infidelitatis* (Greg., in Ev., hom. 26). *Ut et incredulus credat, et cunctator dubitare non possit* (Ambr., in Luc. XXIV). *Non in longinquam*

que des mots visibles: et Dante appellait des sculptures symboliques

. . . . . *visibile parlare* (1).

regionem, ut ibi appareat, vadit ... ut et hinc crederent quoniam qui crucifixus est, ipse est qui resurrexit (Chrysost., in Mat., XXVI).

Les moyens humains n'infirment pas du tout la révélation. *Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu ... Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea que prius ab angelis audierunt* (Sum, p. III, q. 55, a. 2). — *Resurrectio Christi manifestanda fuit hominibus per modum quo eis divina revelantur* (A. 4). Et s.t Bernard en commentant les mots du Christ à Marie: *noli me tangere*, ajoute: *Desuesce huic seducibili sensui, innitere Verbo, fidei assuesce: fides nescia falli, fides invisibilia comprehendens, sensus penuriam non sentit, transgreditur fines etiam rationis humanae, naturae visum, experientiae terminos. Quid interrogas oculum ad quod non sufficit? Et manus quid explorare conatur quod supra sensum est? Jam fides pronuntiet. Disce id habere certius ac tutius sequi, quod illa maserit.* Nuli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum: *quasi vero quum ascenderet, tunc tangi aut velit aut possit. Et utique poterit, sed affectu, non manu; fide, non sensibus. Quid tu me, ait, modo tangere quaeris, quae sensu corporis fidem existimas rerum?* (Bern., in Cant., S. XXVIII).

Entre les paroles de s.t Bernard et celles de s.t Léon, un esprit léger pourrait trouver quelque chose de contradictoire: mais ils ne font que toucher les deux extrêmes limites du vrai, que l'Eglise concilie dans sa divine unité. C'est là le caractère de la vérité catholique: elle embrasse dans son point de vue tous les côtés des choses; mais elle ne les sépare pas: c'est un eclectisme infaillible que le sien, le seul eclectisme qui affirme et unifie. C'est encore s.t Thomas qui nous apprendra à concilier les deux propositions en apparence contraires, et qui fera sa part aux preuves humaines et à la foi. *Christus non probavit resurrectionem suam per evidentia discipulis argumenta, sed sacrae scripturae testimonio contentus fuit: probavit autem secundum evidentia signa se a mortuis resurrexisse* (Sum., III, 55, 5). Ces signes donnent l'eveil à la foi; ils ne sont pas la cause ni l'unique raison de la foi. *Meritum beatitudinis quod causat fides, non totaliter excluditur, nisi homo nollet credere nisi ea quae videt: sed quod aliquis ea quae non vidit, credat, credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat nec meritum ejus: sicut et Thomas cui dictum est: quia vidisti me, credidisti. Et aliud videt, et aliud credit: vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectionis fidei, quod non requirit hujusmodi auxilia ad credendum. Unde ad arguendum defectum fidei in quibusdam, Dominus dicit* (Jo., 4): *nisi signa et prodigia videritis, non credetis.*

La question ainsi éclaircie, s.t Thomas la résout (pour ce qui est des arguments humains) d'une manière bien plus satisfaisante que ne l'ont fait M. Bautain et M. de Trevern: *Licet singula argumenta non sufficerent ad manifestandam perfecte Christi resurrectionem, tamen omnia simul accepta perfecte manifestant* (I. V, 6).

(1) Purg., X.

Mais ni les oeuvres de l'homme ui celles de Dieu n'auraient aucun sens, si une parole vivante ne les interprétait: c'est une écritnre qui suppose nécessairement le langage. Aussi les générations à venir comprendront mieux que nous ce qu'il y a de sublime dans ce chaut: *verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum* (1).

Quand on aura prouvé que l'homme s'est créé lui-même, alors on pourra soutenir que l'homme a créé le langage (2): quand on aura prouvé que le bout du nez est le produit de l'homme se formant lui même, et que le bout du nez a non seulement existé indépendemment du cerveau et du coeur, mais que le coeur et le cervean ne sont qu'un développement du dit bout du uez; alors on pourra aussi démoutrer que le langage a commencé par des cris inarticulés semblables aux grognements de ce muet sauvage que M. Spry a vu dans la ménagerie du roi d'Aoude; on pourra démontrer que des cris inarticulés on a pu mouter à l'expression des idées de *Dieu*, de *pudeur* et de *cause*.

La parole suppose déjà les idées universelles: elle ne peut donc pas être l'oeuvre de l'homme placé dans ce qu'on appelle l'état de nature. Les idées universelles supposent l'unité et l'infinité; elles se lient donc au système du monde: par conséquent la parole renferme en elle même les germes de la science absolne, que l'homme ne fait qu'entrevoir ici-bas.

La langue contient les germes de toutes les vérités que les hommes découvriront avec le temps. Les nations les plus pures conservent plus soigneusement ce talent, et elles le font mieux fructifier; les nations corrompues l'ensevelissent et l'oublient, ou bien u'en usent que pour le dégrader par un impur alliage. La beauté des langues est une beauté toute morale: elle révèle de grandes choses aux esprits bien disposés; les esprits malades la recouvrent d'un voile épais et souillé. Plus la foi s'épure; plus les langues, et par conséquent les littératures, font de progrès véritables: plus la philologie sera étudiée comme science, plus nous trouverons d'arguments pour croire en Dieu et en J. C.; car, je le répète, toutes les langues en leur meilleure époque sont théologiques et chrétiennes au fond. Aussi les révélateurs n'out-ils pas besoin de créer des mots nouveaux pour annoncer leurs doctrines: ils ne font que joindre

(1) Ps.

(2) Tertull., Test. an. *Et unde … contigit … in unum loquelae disseminare quae nulla unquam mens conceperat, aut lingua protulerat, aut auris exceperat?*

aux mots connus un ensemble d'idées qui existaient éparses, mais qui manquaient d'unité. Ils l'unifient par le sentiment: et c'est cette unité sublime qui constitue la spiritualité, la foi, la beauté. J. C. n'a pas inventé les *entéléchies* ni les *monades* ni la *subjectivité*; pas même l'*absolu*. — *Imperita scientia et indocta doctrina* (1).

12. Révélation continuelle.

» Le Seigneur est le dieu des sciences, et celui qui prépare toutes les pensées » (2). Il n'y a que Dieu qui puisse par le même mot nous faire comprendre la même chose à nous tous, aussi différents que nous le sommes de constitution, d'origine, d'éducation, et de facultés. C'est un mystère que s.t Augustin a admirablement signalé (3). La parole extérieure ne fait, selon lui, que diriger l'attention vers cette voix intérieure qui nous parle et nous guide (4). Ce n'est pas la parole extérieure qui nous fait venir l'idée: il y a, même philosophiquement parlant, une opération intérieure, dont la parole est plus l'occasion que la cause (5).

Aucun philosophe n'a, que je sache, aussi nettement éclairci ce fait important de l'esprit humain; car en vérité c'est un grand mystère que ce son articulé qui frappe les airs et qui réveille dans des millions d'esprits divers, si non la même idée, du moins le même sentiment. Je n'ose pas dire, la même idée, parceque je veux laisser une latitude convenable aux créations invisibles du Verbe, et parce que je crois que chaque intelligence est un monde. Je ne voudrais pas affirmer que le même mot réveille dans les esprits la même quantité de pensées, puisque l'association des idées est grandement différente dans les esprits les plus

(1) Leon., Serm. 31.

(2) Reg., I, 2.

(3) *Ambo*, dit-il, *videmus verum esse quod dicis: ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae super mentes nostras est, incommutabili veritate* (De magistro).

(4) *Ipse a quo etiam per homines signis admonemur de foris, ut ad eum intro conversi, erudiamur. — Quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonet, didicisse arbitrantur. — Docetur non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis. — Discit autem nullo modo, nisi et ipse, quod discitur, videat* (Ib.).

(5) *Intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem; verbis fortasse, ut consulamus*, admoniti — *Verba admonent ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus* (Ib.).

ressemblants: puis que c'est le sentiment qui rallie les idées éparses; c'est l'esprit de Dieu qui éclaire, réchauffe et féconde les mondes intérieurs créés ou renouvelés par le Verbe.

C'est encore un doute sublime de saint Augustin, supposant que le même mot manifeste aux différentes intelligences de plus ou moins larges verités. *Sive aliud, ex eorumdem verborum occasione, eis patefacias* (1). Qu'il me soit permis d'illustrer cette idée féconde par la comparaison d'une infinité de cercles concentriques dont la circonférence va toujours en s'étendant, mais dont le centre est un: la mesure varie, mais les proportions sont les mêmes. Cette variété dans l'unité répond d'une part à la grande idée que nous devons concevoir de la miséricorde de Dieu et des miracles de la création; et nous démontre de l'autre part la nécessité et la beauté de la croyance catholique, qui seule peut unifier ces innombrables intelligences. Elle donne au genre humain tout entier presqu'une seule conscience; elle embrasse dans une même étreinte le savant et le pâtre: la distance des temps et des lieux n'est rien pour elle: et le sauvage brésilien, dès qu'il croit en J. C., entre dans le même ordre d'idées qui élevaient la pensée et touchaient le coeur de Thomas d'Aquin, de Dante, et de Jean, le fils adoptif de Marie.

13. De la tradition.

Cela nous prouve en même temps la nécessité et la beauté de la tradition. Cette parole de Dieu, dont l'univers visible n'est, pour ainsi dire, qu'une représentation plastique (2), se condense dans de légers sons, qui de bouche en bouche, de région en région, de siècle en siècle, propagent le souffle créateur, et maintiennent la vie des esprits. Chacun de ces légers sons est chose mille fois plus admirable qu'un monde, car en eux est la raison de tous les mondes existants et possibles. Avec quelle douce joie et quelle humble ardeur ne devrait-on pas accueillir et recueillir tous les fragments de cette tradition sainte qu'on dédaigne comme les restes d'un cadavre pourri!

C'est par l'ouie, le moins corporel de tous les sens, par l'ouie dont l'instrument est une substance invisible, impalpable, répandue autour

(1) Conf., XII, 32.

(2) Tertullien. *Operibus eam praesumpsit Deus ante quam literis, viribus praedicavit ante quam vocibus* (De resur. carnis).

de nous, nous dominant en tout sens et à toute hauteur, nécessaire à notre vie, une substance que les anciens appelaient d'un nom très-analogue à celui de Jéhova; c'est par l'ouie, dont les organes pénètrent le plus profondément vers le centre de la sensibilité humaine, c'est par l'ouie, dis-je, que nous vient cet air vital des esprits, la parole. *Quomodo audient sine praedicante ?* (1).

Ici c'est encore le lieu de répéter ce que nous avons établi dès le commencement; que la source des règles qui dirigent la vie n'est pas double, que la loi et la science naturelles ne sont qu' une dérivation de la science et de la loi révélées (2).

14. De la loi naturelle.

Si l'on entend par loi naturelle quelque chose d'indépendant de la loi divine, quelque chose que la raison de l'homme trouve d'elle même, je dis franchement qu'il n'y a pas de loi naturelle. *Nemo scit ... quis sit Pater, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare* (3). S.t Thomas qu'on accuse d'avoir beaucoup trop parlé de cette loi, dit cependant : *lex naturalis participatio legis aeternae* (4). Cette participation, il l'appelle loi naturelle, c'est-à-dire qu'elle est médiate ; les hommes qui la reçoivent ne sont pas ceux à qui elle a été directement communiquée : mais cela n'empêche pas que cette tradition humaine n'ait sa racine dans une révélation primitive (5).

Ceci nous explique en même temps la loi du progrès. Dans l'état qu'on appelle naturel, nous possédons les généralités, fécondes sans

(1) Rom., X.

(2) *Quod mundi sapientia nostris hausit de legibus : neque enim derivare ista in hominum disciplinas nisi de coelesti illo divinae legis fonte potuissent* (Ambr., in Mor. fr.). *Nostrum omnino est quodcumque de nostris sumpsisse aut tradidisse contigit vobis* (Tertull., De test. animae). *Tradidisse*, regarde la science de tradition; *sumpsisse*, le travail des savants imitateurs ou pillards. C'est à ceux-là que Tertullien parle ailleurs lorsque il dit : *Est et de communibus sensibus sapere in Dei rebus : sed in testimonium veri, non in adjutorium falsi ; quod sit secundum divinam non contra divinam dispositionem* (De resurr. carnis).

(3) Luc., X, 22.

(4) I. 2, q. 91, a. 2.

(5) Ceci nous fait mieux sentir la profondeur de ce passage de l'apologiste africain. *Haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina* (De testimonio an.).

doute en elles mêmes, mais obscures pour nous qui ne savons ni les bien comprendre ni les appliquer (1). Les révélations successives nous ont enseigné ces deux choses; et quand les enseignements de la révélation chrétienne seront tous mis en pratique, alors de nouvelles époques commenceront, dont le Seigneur s'est réservé le secret. En attendant, le progrès de l'humanité consiste dans des éclaircissements qu'on apporte aux vérités déjà connues, dans des conséquences nouvelles qu'on tire des anciens principes, dans de nouveaux motifs, de nouveaux moyens, qu'on trouve pour les appliquer (2).

C'est le développement d'un germe imperceptible qui forme le tronc, la feuille, les fleurs et les fruits : tout etait dans le germe, mais c'est ce développement qui fait le progrès (3). Des germes périssent, d'autres n'atteignent pas à l'âge de la floraison; d'autres, après avoir produit une seule année, se fanent et meurent : mais le nombre des plantes qui couvrent la terre de leur verdure et la réjouissent de leurs fruits, est de plus en plus grand; la culture en est moins pénible et plus fructueuse. L'individu pâtit, mais l'espèce se fortifie. Ainsi des hommes, ainsi des nations.

15. Des traditions de l'église.

C'est cette grande loi de succession et de développement qui démontre la nécessité d'une église, gardienne et interprète de la parole inspirée. Des traditions qui ne seraient pas expliquées, défendues, pratiquées, fécondées par un corps enseignant, seraient semblables à une langue morte gisant dans les livres : l'usage vivant n'étant pas là pour donner le vrai sens des mots, pour en indiquer l'emploi libre, naturel et varié, l'on rencontrerait à chaque pas mille difficultés insurmonta-

(1) S. Th., I. 2, q. 91. *Ex parte rationis speculativae per naturalem participationem divinae sapientiae inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non aliter cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur.*

(2) *Secundum incrementa temporum crescit scientia sanctorum* (Greg., XVI, in Esech.) — *Non quidem quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem et expressam professionem : nam quae explicite et sub majori numero a posteris credita sunt, eadem omnia a superioribus patribus implicite et minori numero credita fuerunt* (s. Th., II, 2, q. 1, a. 7).

(3) *Inest in uno major fides quam in alio, non tantum propter majorem certitudinem, firmitatem, et devotionis fervorem, sed etiam quod plura quis explicite credit quam alius* (s. Th., I. 2, q. 2, a. 2).

bles; jamais on ne pourrait penser dans cette langue, jamais rendre toutes les nuances de son idée et de son sentiment : on s'en tiendrait à la lettre, crainte de fausser la signification de ces mots presqu'inconnus; et tout en se tenant à la lettre, on ne pourrait s'empêcher de tomber dans force equivoques, contresens, barbarismes. C'est justement ce qui serait arrivé dans la loi chrétienne, si la tradition vivante de l'église n'avait ajouté des développements nouveaux à ces données, sans jamais fausser son esprit. Ainsi l' autorité de l'église au lieu d'être un joug et un frein, n'est qu'une main qui dirige, une voix qui excite; c'est en même temps une garantie d'existence et un moyen de progrès.

Elle n'empêche pas la raison de découler de sa divine source; mais elle lui creuse des canaux profonds entre les quels ses flots bienfaisants descendent avec leur régulière abondance et leur harmonie magnifique. Elle ne sacrifie pas la raison à la foi; seulement elle aide la raison par la foi : elle ne sépare pas ce que Dieu a joint (1), mais elle ne place pas les bases de l'édifice là où devraient être les nervures des arcs et les chapiteaux des colonnes. L'église enfin aide le grand corps de l'humanité à croître par développements intimes et non pas par superpositions mécaniques.

16. Solution de s.t Augustin.

Apprenons de notre mère à ne mépriser aucun des dons que Dieu nous a faits, à n'en nier aucun. Puisque la raison existe, elle est quelque chose d'utile et de nécessaire (2); puisque le penchant à s'incliner devant l'autorité existe en nous tous tant que nous sommes, ce ne saurait pas être une dégradation de l'esprit. Puisque les livres sacrés, les

(1) Leon., Serm. 29. *Quod vobis fide est insitum, id sit etiam intelligentia comprehensum*; S. 31. *Rerum nostrarum ordinem, non solum credendo sed etiam intelligendo veneremur.* Remarquez la sublime propriété de ce mot: *fide insitum*. La foi donne le germe de la vérité: la raison a beaucoup à faire si elle comprend la grandeur des vérités données par la foi. Remarquez en outre la beauté du mot: *rerum ordinem*. Un des rôles de la raison c'est de saisir l'ensemble admirable de l'édifice élevé par la foi, l'harmonie et l'agencement des parties, la proportion des détails avec l'entier. Ce sont là des études immenses et pleines de délices ineffables: la raison abandonnée à elle même ne saurait en soupçonner les magnificences et les voluptés.

(2) *Fides piorum credit, non discutit* (Bern., ep. 338). Entre *discutere et inquirere* il y a différence. La recherche affectueuse et modèste est aussi méritoire que la discussion orgueilleuse et tracassière est coupable.

pères, et la tradition de tous les langages nous parlent de sentiments naturels (1); il ne faut pas nier la loi naturelle, mais seulement affirmer que c'est une dérivation incomplète de la révélation primitive. Puisque l'église et le raisonnement nous enseignent à la fois la nécessité d'aimer la croyance pour posséder la croyance (2), et la nécessité de posséder la croyance pour obtenir la charité parfaite, il faut s'incliner devant cette loi sublime que les plus légers prennent pour un cercle vicieux.

Augustin l'africain, qui était aussi bon catholique que M. Bautain, admettait, lui, les deux choses à la fois. — *Animae medicina distribuitur in auctoritatem et rationem. Auctoritas fidem flagitat, et rationi* praeparat *hominem: ratio ad intellectum cognitionemque* perducit. *Quamquam nec auctoritatem ... quum* consideratur cui sit credendum; *et certe* summa *est ipsius jam cognitae atque perspectae veritatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina quae scientes et credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat. Ergo ipsis carnalibus formis nitendum est ad cognoscenda quae caro non nuntiat: his inhaerere amore pueros necesse est, adolescentes vero prope necesse est; hinc jam procedente aetate, non est necesse* (3).

Ainsi donc, non seulement la raison est bonne à quelque chose, mais les formes corporelles aussi, selon Augustin, sont un acheminement au bien dans l'ame qui croit; elles sont *nécessaires* à l'education et à la réparation de l'homme intérieur. C'était bon à constater et à dire d'une manière explicite. Je sais bien que M. Bautain ne tombe pas dans les exagérations de l'abbé de Lamennais, qu'il ne nie pas absolument la raison, qu'il ne fait que subordonner son rôle à celui de la foi. Mais quand une discussion s'engage, il est fort difficile de ne jamais dépasser les bornes de sa thèse: ainsi plusieurs passages du livre de l'Auteur fe-

(1) Ap., Rom., II. *Gentes quae legem non habent, naturaliter quae sunt legis, faciunt.* — Aug, Conf., II. *Lex scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla unquam delet iniquitas.* — De spir. et litt. *Non usque adeo anima humana, imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea Dei lineamenta extrema remanserint.*

(2) Tertull, Test. an. *Tantum abest ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi jam christianus.*

(3) De vera rel., 24.

raient croire que la foi, dans l'opinion de M. Bautain, est non seulement le moyen principal de connaissance, mais le moyen unique; ce qui ne serait pas exact.

17. Distinction importante.

Une remarque qu'on n'a pas indiquée bien nettement, et qui sert beaucoup à eclaircir la question, c'est de distinguer entre la raison qui, quoique impuissante par elle même, est cependant un don de Dieu, est l'instrument nécessaire de la foi; distinguer, dis-je, entre la raison, et le raisonnement qui est l'oeuvre de l'homme, ce raisonnement qui, même quand il s'attache aux vérités de première évidence, leur donne un air problématique, et les enveloppe d'une lueur nébuleuse. A' force de vouloir tout prouver, il vous conduit presque à douter de tout. Au contraire la foi *non est aestimatio sed certitudo* (1). La foi, au lieu de vous démontrer par de longs raisonnements que du sommet de cette montagne on domine une plaine immense, vous place dès l'abord sur ces hauteurs; après quoi elle vous permet de contempler la beauté du spectacle et d'en calculer l'étendue. *Fides collocat credentes in veritate* (2).

Le rôle de la science n'est donc pas inutile, mais c'est un rôle secondaire. C'est une confirmation des vérités que la foi nous enseigne; c'est souvent même un acheminement à la foi. On doit savoir ce que l'on croit; mais l'homme qui espérerait savoir sans croyance, ne saurait pas grande chose. Le désir de connaître quelquefois mène à croire: mais ce même desir de connaître est un aveu qu'on ne peut pas tout savoir: c'est moins un effort de l'intelligence qu'un acte de la volonté (3). La foi n'exclut pas la science, mais la science orgueilleuse et suffisante a toujours une tendance à se passer de la foi; à croire qu'elle pourra bien comprendre et expliquer d'une manière presque matérielle tout ce que la fois nous enseigne (4).

(1) Bern., ep. 190.

(2) Dion., div. VII.

(3) *Quae inducuntur ad probandum ea quae sunt fidei, non sunt demonstrativa sed persuasiva, manifestantia non esse impossibile quod in fide proponitur* (s. Th., II, 2, q. 1, a 5).

(4) *Fides non habet meritum ubi humana ratio praebet experimentum* (Greg., hom. XXVI, in Ev.). *Argumenta secundum rationem humanam procedentia, invali-*

18. Caractères de la foi.

S.t Thomas nous apprend a distinguer la foi, en tant que vertu religieuse, des autres sentiments ou assentiments ou habitudes qu'on désigne souvent par ce nom. *Distinguatur*, dit-il, *virtus fidei a fide communiter sumta*. On entend tous les jours répéter que les incrédules eux mêmes ont foi en quelque chose, que Voltaire avait de la foi dans la raison humaine, et dans sa haine contre l'*infâme*, que c'est à la foi que la France en 1793 a dû ses victoires. Il y a sans doute quelque chose de vrai dans ces affirmations: cependant il est bon de distinguer entre la vertu dont il est question ici, et les autres sentiments humains, plus ou moins irréprochables, que ce grand nom sert à annoblir aux yeux du vulgaire.

Fides est habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intelligentiam assentire non apparentibus. Ou bien selon l'Apôtre: *fides, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

Ainsi donc: I. La foi n'est pas un assentiment passager, mais une persuasion habituelle. II. La foi exige, comme tout autre vertu, une force de persévérance qui non seulement résiste à la tentation, mais qui sait se défendre contre cette langueur et cet attiédissement qui est la mort du bien, et qui est une conséquence presqu'inévitable des habitudes irréfléchies. III. La foi n'est pas un sentiment aveugle; quelque chose de passif, comme le mot même de *passion* l'indique: c'est un sentiment que l'homme accepte, dans toute la force de ses facultés. IV. La foi ne regarde pas les choses accidentelles et extrinsèques, mais les substantielles et intimes; non pas les choses passagères, mais les éternelles. V. Elle

da sunt ad ea quae sunt fidei ostendenda (s. Thom., I, 2, q. 55, a. 5. Voy. aussi II, 2, q. 2, a. 3).

Le raisonnement peut et doit être un motif de plus pour croire; jamais il ne doit être le motif ni le moyen principal. S.t Thomas en interprétant ces mots d'Augustin: *fides per scientiam gignitur in nobis, nutritur, defenditur et roboratur* (De tr., XIV, 1); distingue: *per scientiam gignitur fides et nutritur, per modum exterioris persuasionis quae fit ab aliqua scientia: sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum* (II, 2, q. 6, a. 1). *Rationes humanae, si ad divina afferantur, ut iis per fidem assentiamus, meritum omne tollunt aut diminuunt; si vero afferantur non ut credamus, sed ut magis et firmius quae fidei sunt suscipiamus, meritum non diminuunt* (Ib., q. 2, a. 10). On ne saurait trancher la question d'une main plus ferme que celle dont le fait ici le Saint philosophe.

embrasse par conséquent l'homme tout entier ; son passé, son présent, et son avenir: les choses de moindre importance, elles aussi, entrent dans la foi, mais non pas comme objet principal, elles y entrent, comme conséquences irrécusables, comme accessoires plus ou moins adhérents à l'essentiel, comme moyens d'action. VI. Une religion qui n'embrasse pas tous les temps et tous les objets, n'est pas une religion: c'est un fragment d'institution, ou un débris de système. VII. La foi n'est pas seulement un acquiescement, c'est un assentiment ; ce n'est pas une force extérieure qui nous ploye, c'est un mouvement intérieur qui élève nos pensées tout en inclinant notre front. VIII. *Une foi sans amour est imparfaite:* une foi qui hait, qui craint, qui soupçonne, qui s'emporte, qui punit plutôt que de songer à changer, est une foi mécréante. IX. La foi seule peut établir une certaine harmonie entre l'intelligence et la volonté, ces deux coursiers difficiles qu'on a tant de peine à faire marcher du même pas. X. Pour qu'il y ait foi véritable il faut que l'intelligence croie à quelque chose de supérieur à ses forces, c'est à dire que la première condition de la foi c'est l'humilité : ainsi une foi orgueilleuse, dédaigneuse, confiante dans les moyens humains, est une opinion plus ou moins hardie, plus ou moins insolente ; mais ce n'est pas la vraie foi. XI. La vraie foi suppose et affirme l'inconnu; mais elle l'affirme d'après des signes connus : c'est à dire qu'elle n'est pas de la credulité ; qu'elle a ses motifs et ses garanties. XII. En élevant la pensée vers des choses plus haut placées que la raison humaine, la foi rend possibles, rend nécessaires des découvertes toujours nouvelles : puisque, entre le fini et l'infini, il reste toujours assez d'espace pour que l'intelligence puisse s'y ébattre à son aise, sans craindre de dépasser les limites naturelles. Au contraire l'intelligence qui nierait l'infini, serait toujours timide dans ses plus grandes hardiesses. Elle restera toujours terre à terre, dès qu'elle feint de croire à l'impossibilité de voler. XIII. Une foi orgueilleuse doit dans le fait être timide: une foi rampante et inerte n'est pas de la foi. XIV. Aussi, dès qu'une religion dans un peuple cesse d'agir sur le monde intérieur et sur le monde extérieur ; dès qu'elle cesse d'être inventrice dans l'un et créatrice dans l'autre ; vous pouvez annoncer que cette religion est tout près d'une grande crise ; c'est à dire que ce peuple va tomber, ou que sa croyance va prendre un nouvel essor. XV. La vraie foi commence là où la science finit. La science doit s'arrêter aux apparences : dès qu'elle sort des apparences, elle entre dans le règne des conjectures : et encore si elle y fait quelque

pas un peu sûr, elle ne le doit qu'à une révélation plus ou moins primitive. XVI. Le bien est pour l'homme la partie la plus intime des choses, la moins apparente; puisque ce ne sont que des expériences répétées qui peuvent nous donner une certitude là-dessus, ou même une opinion probable: le vrai est moins profond et plus apparent; nous en saisissons du moins quelque partie; nous en entrevoyons des lueurs. Aussi la foi est principalement nécessaire pour nous donner l'assurance de ce qui est bon, peur régler nos actes, pour les diriger vers un but. Le scepticisme moral est chose bien plus dangereuse, et (humainement parlant) bien moins évitable que le scepticisme intellectuel. XVII. La foi, même dans les dogmes, apparemment les plus abstraits, a toujours une direction pratique; et les plus hautes questions de théologie viennent toujours se résoudre en des questions de morale. XVIII. Voilà aussi pourquoi les causes morales influent si puissamment sur les croyances: c'est aussi une des raisons pour les quelles on a mis la foi au nombre des vertus. XIX. Si elle est inséparable de l'amour, elle l'est aussi de l'espérance: et c'est précisément parce qu'elle rend l'homme défiant de lui même, qu'elle lui apprend à espérer en Dieu et à s'attacher aux frères que Dieu lui a donnés.

19. Procédés de la foi.

En examinant de quelle manière la foi naît et se développe en nous, on trouve la conciliation des contradictions choquantes que les sceptiques ont cru voir dans ses procédés.

Le caractère des idées générales que l'intelligence humaine possède, dans quelqu'état qu'elle se trouve, lui donne nécessairement la possession des idées du possible et de l'indéfini, qui l'élèvent au dessus de toute existence réelle. La réalité ne suffisant pas à sa nature, et l'indéfini étant un monde vague où il ne peut pas se reposer un instant, l'homme serait toujours inquiet et malheureux si l'infini ne se montrait à lui du moins en ombre et en espérance. Ainsi la foi est le besoin invincible de notre nature. Mais nous ne sentirions pas même nettement ce besoin, s'il ne commençait à être, de quelque façon, satisfait: il nous faut une lumière d'en haut non seulement pour trouver les moyens de couvrir notre nudité, mais pour nous en apercevoir clairement (1). Dieu

(1) *Nec docti nec indocti humana ratione ad Deum ducuntur: sed omnis homo*

nous révèle en partie ce que nous sommes: si au lieu de nous humilier et d'invoquer un secours, nous fermons les yeux sur nous mêmes, et nous nous croyons suffisants à notre bonheur (ce qui ne saurait se faire sans un effort coupable), Dieu ne nous donne pas une foi que nous refusons, et la longue oeuvre de la dégradation commence. Mais si nous cédons au besoin de sortir de ce vague, qui est le signe en même temps de la force et de la faiblesse de notre nature; si nous invoquons, au moins par un sentiment indéfini, quelque secours supérieur; la foi vient, la régénération commence à s'opérer; l'ame qui naguère rampait, a des ailes. Ce premier état peut être suivi de nouvelles faiblesses volontaires ou involontaires: si l'homme ne se les dissimule pas à lui même; s'il avoue que le doute n'est pas un progrès, mais une hésitation dans le sens propre du mot; s'il invoque des lumières nouvelles, si par ses actes il n'oppose aucun obstacle à ce que la lumière pénètre et échauffe toutes les profondeurs de son ame (car c'est là une condition essentielle); alors l'esprit de Dieu redescend plus abondant et plus amoureux, et lui apporte des illuminations plus pleines et des ébranlements plus profonds.

20. Mérite et avantages de la foi.

Voilà donc en quoi consiste le mérite de l'ame humaine dans cette mystérieuse opération de la foi: sentir sa faiblesse, et ne pas mentir à soi même en la niant: demander un secours avec espérance: ne rien faire qui puisse contredire cette demande, mais préparer les voies au don d'en haut. Ces préparations ne sauraient se faire sans la grace : mais la grace exige et suppose la coopération de la volonté; sans quoi ce ne serait que de la violence. Or nous sentons que rien n'est aussi spontané que le bien. Arrêtons-nous un instant sur une vérité que sceptiques et protestants nient avec une suffisance trop naïve; sur une vérité que les philosophes catholiques ont cru trop évidente pour avoir besoin de la démontrer. On dit vulgairement que le joug de la foi retarde les progrès de la raison: on peut au contraire affirmer que la foi ne fait qu'élever, soutenir et suppléer la raison. Voici comment.

I. L'humilité que la foi exige, porte avec elle une paix et une sérénité d'esprit, qui est très-favorable à la connaissance de la vérité.

qui ad Deum convertitur, Dei primum gratia commovetur. Non enim ipse sibi lumen est, nec cor suum radio propriae lucis accendit (Leon., Vocat. gent., I, 8).

II. Dans le doute, et dans les recherches dont le doute est le motif, il y a non seulement du tâtonnement et du hasard, mais une lutte, pour ainsi dire, entre la vérité qui nous inonde de ses lumières irrésistibles, et l'intelligence qui veut l'arrêter sur le seuil, lui faire payer droit d'entrée, et la chicaner comme un sergent de ville où comme un douanier. On sent bien tout ce qu'il y a de mesquinerie illibérale et d'ingratitude outrecuidante dans ce vilain procédé. S'il n'y avait de perdu que le temps, ce serait déjà un grand malheur.

III. Voyez au contraire lorsque l'ame humaine s'abandonne à l'inspiration; comme ses mouvements sont soudains, comme ses coups-d'oeil sont comprehensifs, comme sa voix est harmonieuse et puissante. La raison qui s'enquiert en doutant, c'est la dialectique; la raison éclairée par la foi, c'est la poésie. Libre aux dialecticiens de mépriser les inspirations de l'art.

IV. Tant que l'intelligence hésite, s'enquiert, et se perd dans le dédale de ses argumentations, la volonté reste oisive: or l'homme est ici-bas pour agir.

V. Cette lenteur qui de l' intelligence se communique à la volonté, n'est interrompue que par des mouvements brusques et fébriles, qui sont un désordre nouveau et laissent après eux une léthargie plus profonde.

VI. En attendant, la volonté se pervertit; elle acquiert dans ses actes l'habitude de la défiance, et une morgue despotique qui est l'indice d'une grande faiblesse. Habitué a donner une importance presque égale au pour et au contre en toutes choses, l'homme s'arroge le droit de juge suprême sur des objets qui le passent, et il porte dans ses jugements cet esprit de tracasserie avocassière qui empêche de bien saisir même les vérités les plus simples.

VII. Défiant de la vérité, comment ne le serait-il pas des hommes qui croient à la vérité? Aussi l'indifférence du sceptique n'est elle qu'apparente: c'est l'indifférence affectée de l'orgueil. Mais cet homme doit au fond être plus intolérant que le croyant de pleine foi; puisqu'il n'a pas l'amour.

VIII. Habitué à soupçonner toujours le faux dans le vrai, il doit naturellement soupçonner aussi le mauvais dans le bon. Avec de telles dispositions la société serait impossible. Heureusement que l'homme est moins conséquent dans le mal qu'il ne l'est dans le bien; il n'est jamais contrôleur qu'à demi. Même pour douter, même pour nier, il faut qu'il

affirme, qu'il accepte quelque vérité du dehors. Pour protester contre quelque chose, il faut attester quelque chose: le langage.aussi condamne les raisonneurs qui ne se croient dépendants que d'eux mêmes.

IX. La raison, abandonnée à ses pauvres forces, ne sait pas bien distinguer entre les principes fondamentaux et les dernières conséquences: tantôt elle prend une application, variable selon les circonstances, pour un principe éternel; tantôt elle se permet de traiter les principes comme des applications à peu près arbitraires. On ne saurait dire les avantages qui résultent, même humainement parlant, de ce mot qui parait si simple: *il est de foi.*

X. Cette clause au lieu de rétrécir le champ de l'intelligence, ne fait que le dégager de maints embarras qui l'obstruent. Les points de la foi, quoique très-essentiels (et justement parce qu'ils sont essentiels), sont en si petit nombre, et les vérités qui tombent sous le domaine de la raison, sont si multiples dans leur unité, qu'en indiquant les dernières limites de ces vérités, la foi ne fait que dilater l'horizon de nos vues.

XI. La certitude des principes premiers une fois admise, les conséquences qui en découlent, participent, plus ou moins, de cette certitude; elles acquièrent une clarté, une valeur, et une puissance pratique, que jamais la raison n'aurait su leur donner. Dès qu'elle croit à quelque chose de plus grand qu'elle, la raison peut, sans arrogance, croire à elle-même, et trouver un point d'appui dans le tournoiement rapide de cet univers.

XII. La raison sans la foi ne pourrait examiner les choses; elle ne ferait que les secouer. C'est là le mystère de la vie: c'est l'avantage sublime de notre faiblesse. L'étude ne peut s'arrêter que sur les qualités apparentes: l'essence, la substance, l'existence, nous échappent; c'est à la foi de nous les montrer. La réalité ne se démontre pas; elle se montre. Voilà l'erreur de Kant et des autres rationnalistes: voilà la source de ce langage prétentieux, nébuleux, vide et barbare, auprès du quel le langage scholastique est une fleur de poésie.

XIII. Ainsi la foi n'empêche pas de chercher la vérité; elle nous apprend seulement à la chercher là où nous pourrons la trouver. Elle nous indique le sol où nous pourrons fouiller avec profit, elle nous donne une vue plus perçante, et des instruments plus parfaits; elle nous empêche de remuer la surface du sol en aveugles, sans but et sans indices; elle nous dit: ceci est une pierre, ceci est du sable, ceci est de la boue: or sachez que l'or et l'argent n'est ni pierre ni sable ni boue. Ce

sont ces éléments des choses que nous ne saurions pas trouver par nous mêmes, justement parce qu'ils sont très-simples, et qu'ils ne se prouvent pas.

XIV. La confiance qu'inspire une vérité à la quelle on acquiesce avec foi, est aussi un aide puissant dans les voies de l'intelligence. La raison pour cela ne perd rien de sa force; elle acquiert une garantie de plus: est-ce là un grand malheur? Au lieu d'une seule voie pour arriver au vrai, nous en avons deux: en sommes-nous plus à plaindre?

XV. L'expérience est presque toute fondée sur l'autorité: qui renierait l'autorité, non seulement se reduirait à la faible lumière de son expérience individuelle, mais avant d'accepter le langage, il devrait le contrôler: et d'après quelles données le jugerait-il? D'après celles que ce même langage lui aurait prêtées. Or si l'homme est forcé de croire à la raison des autres hommes, est-ce qu'il aurait le droit d'être indépendant de la raison divine? Pour se tirer de contradiction, il n'y a qu'un moyen; c'est de nier la raison divine. Une intelligence qui se croit indépendante, est athée.

XVI. Ce n'est pas peu de chose que d'avoir son point de départ là où les autres ont leur point de mire: ce n'est pas peu de chose que de ne point s'arrêter aux éléments des connaissances, ne pas recommencer toujours à épeler l'alphabet de la science. Les métaphysiciens en sont toujours à se demander s'il existe quelque chose en dehors d'eux, s'ils existent eux mêmes. Car tous ces grands mots de *subjectivité* et de *non moi*, se reduisent à savoir si l'homme n'est pas à lui-même sa dupe, s'il n'est pas un fantôme environné de riens qui ressemblent à quelque chose. Et il n'a pas encore résolu le problème: il passe du rien au tout, de l'idéalisme au panthéisme, comme un enfant qui s'amuse à sauter le ruisseau sur les bords du quel il a élevé des édifices de boue. Vous êtes allés bien plus loin que Socrate; vous ne savez même pas que vous ne savez rien: vous êtes prêts à démontrer par des arguments très-profonds, qu'il serait fort possible que vous tous ne fussiez que des fous. En vérité, quand on voit la science descendre à un tel degré de pénible et orgueilleux crétinisme, on est moins disposé a faire fi de la foi.

XVII. Ce n'est pas peu de chose non plus que d'avoir devant les yeux un sujet d'études qui nécessairement vous élève dans les régions de l'infini, qui vous entretienne continuellement de la destinée de substances immortelles. Les intelligences dégradées peuvent avoir rapetissé ces grands sujets, et les avoir quelque fois ternis en apparence par le souf-

fle de leurs passions· mais les principes que la foi nous enseigne sont de trop grandes choses pour n'être que des faussetés. Emportée dans cette sphère de stabilité éternelle et d'élévation puissante, l'intelligence nécessairement doit grandir; et quand elle descend aux occupations de la terre, elle doit toujours garder quelque chose de sa marche aérienne et de ses larges et sublimes ébattements.

XIX. La foi ne rabat ni ne détruit rien; elle surajoute et surédifie: elle affermit ce qui est faible, elle complète ce qui était imparfait (1): elle ne fait ployer nos têtes sous sa main que pour les couronner. De tous les mots que le langage humain possède pour exprimer les idées, elle n'en retranche que les mots de haine: elle ne fait que donner aux mots connus des significations plus hautes, sans leur ôter leur signification primitive: ces mots, ainsi récréés, deviennent des racines d'une langue morale toute nouvelle, les germes d'une nouvelle encyclopédie; les signes d'une nouvelle société. Prenez le mot *gratia:* mesurez d'un coup-d'oeil la distance entre ces trois filles nues qui dansent au clair de lune, et cette amoureuse puissance de l'infinité invisible, qui remplit de[merveilles l'univers des esprits. Quand il n'y aurait, pour me démontrer la divinité du christianisme, que les deux significations de ce mot, je devrais tomber à genoux et m'écrier avec Pierre: tu es le Christ, fils de Dieu.

21. Foi et croyance.

En dénombrant les avantages de la foi, j'ai en même temps démontré sa nécessité qui les résume tous, et devant la quelle il faut s'incliner, bon gré mal gré, comme on s'incline devant les lois de la vie et de la mort. Mais puisque la raison humaine, très-rusée comme c'est toujours le penchant des faibles, se plait à jouer avec ce mot, et à lui donner des significations d'autant plus mesquines qu'elles sont vagues; il est bon de distinguer encore mieux la foi, telle que le christianisme l'entend, des différents genres de croyances dans les quelles l'intelligence trouve un répit à ses doutes.

L'homme croit à ses sens — à son sentiment — à sa raison — à l'autorité d'un homme — à l'autorité de tous les hommes, — il croit Dieu, en tant qu'il voit ses oeuvres, — en tant qu'il sent une voix intérieure qui

(1) Aug. *Ubi deficit ratio, ibi est fidei aedificatio.*

lui en parle — en tant que ses raisonnements le lui démontrent — en tant que la tradition le lui manifeste: — il peut croire à Dieu et au monde spirituel sans croire ou du moins sans penser aux idées d'éternité et d'infinité que l'idée de Dieu renferme nécessairement — il peut croire à Dieu sans donner assez d'importance aux rélations intimes que cette connaissance bien sentie doit établir entre Dieu et l'homme — il peut mêler à la pureté de cette croyance les fantômes de son imagination — il peut y joindre quelque sentiment tout humain qui la rabaisse et la ternisse (1): — sa foi peut ne pas être habituelle — conséquente — pratique: — elle peut manquer d'humilité — d'espérance — de charité — de courage: — elle peut être, presque mécanique, et ne jamais se nourrir de méditation: — elle peut enfin être individuelle et non pas sociale. Voilà vingt-deux espèces de foi plus ou moins imparfaite qui n'atteignent pas à la hauteur de la foi catholique. La foi catholique doit ne pas rejeter les confirmations et les contr'épreuves qui lui viennent des sens, du sentiment, de la raison, et de l'autorité; mais elle doit toujours les regarder comme des aides, jamais comme des fondements: elle doit ne pas étouffer l'imagination, mais la retenir dans sa sphère, et ne pas la laisser errer dans des régions ou son action serait impuissante et nuisible: la vraie foi embrasse le monde des choses éternelles et le monde des phénomènes; elle est intime, mais elle se développe au dehors: elle est méditante et militante; humble, affectueuse, courageuse, sûre de son avenir, et de l'avenir toujours plus glorieux de la grande société fondée par le Christ. Otez-lui un seul de ces caractères: ce n'est plus la plenitude de la foi catholique (2).

(1) Ambr., De fid., I. *Noli ex nostris aestimare divina*

(2) C'est cette foi seulement, qui, en nous démontrant l'insuffisance de notre raison, nous rappelle toujours la nature intime des choses. Car si

. . . . *Deus ingens*
Atque superfusus trans omnia, nil habet in se
Extremum, ut claudi valeat (Prudent., Nat. an.);

il s'ensuit necessairement que — *sicuti plus est Deus quam omnis humana ratio, sic plus mihi debet esse quam ratio, quod a Deo agi cuncta cognosco* (Salvian.).

C'est alors que l'ame, *iis assentiendo, supra suam elevatur naturam* (s. Th., II, 2, q. 6, a. 1). Pour comprendre quelque chose à la substance des êtres, il faut que l'homme se persuade de cette vérité: *non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam agnosci* (I, I, q. 88, a 1). Pour que l'incrédule sorte de son arrogante stupidité, il faut que ce qu'il appelle les absurdites de la foi, lui apparaissent comme

22. Applications de la foi.

C'est dans la pratique principalement, que la nécessité et la beauté de la foi se révèlent à notre esprit; c'est principalement de la loi de Dieu qu'on peut dire que le *seul* esprit de Dieu la connait (1). Non seulement l'homme n'a pas pu créer la loi divine, mais il ne peut pas même la juger (2). L'expérience et l'étude ne feraient que rendre nos doutes plus graves et nos ténèbres plus épaisses, si la lumière d'en haut ne dirigeait notre marche et ne nous fesait voir la forme des lettres que nous lisons dans le livre de la vie (3). Quiconque affirme le contraire, ne fait que répéter la declamation du payen:

Nec vocibus ullis
Numen eget, dixitque semel nascentibus Auctor
Quidquid scire licet (4).

Ces paroles que Lucain prête à un philosophe stoïcien, énoncent un principe aussi rétrograde que l'était la philosophie stoïcienne elle-même. Car tout ce qui est stationnaire, est, par cela même, necessairement rétrograde. Or puisque la raison croit avoir en elle-même toutes ses ressources, elle n'a plus rien à espérer du dehors, elle peut s'envelopper dans les voiles qui lui cachent la réalité des choses, et gémir tout à son aise de son impuissance. Mais quand elle croit que Dieu peut à tout moment lui révéler par *son esprit* (5) des conséquences toujours nouvelles des révélations primitives, elle est par cet espoir tenue toujours en haleine, elle sent que des progrès infinis lui sont non seulement possibles mais naturellement nécessaires (6).

des lumières dont son esprit n'est pas digne. *Non capiunt fidei magnitudinem angusta impiorum pectora* (Ambr., De sp. sancto, III, 18).

(1) Ap., I, Cor., 2.

(2) Aug., De vera rel., 3.

(3) . . . . . *arte vel usu*
Quod capimus, Domino semper donante tenemus
(Marii Victoris, Comm. in Genesim).

Ap. *Non sufficientes sumus cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis.* — Tertull., Test. an. *Cui veritas comperta sine Deo?*

(4) Lucan.

(5) I, Cor.

(6) Une autre cause qui doit rendre la raison abandonnée à elle-même stationnai-

Ainsi rien n'est plus vrai que le principe de l'ab. Bautain dans sa généralité; mais sa manière de le démontrer et de l'appliquer, a quelque chose d'exagéré et d'inconséquent qui ne satisfait ni la foi ni la science. Quelquefois il a l'air de refuser à la raison toute action même passive, il parait oublier le mot de Thomas: *credere est cum assensu cogitare* (1). Quelquefois il étend les forces du raisonnement au delà de ce qu'ont fait tous les Pères: et il veut démontrer par des arguments humains la trinité, la prescience divine, l'eucharistie. La contradiction en lui n'est qu'apparente, je le sais: mais elle pouvait être évitée. Est-ce qu'il ne donne pas beaucoup trop à la science humaine quand il affirme: » c'est dans l'imperfection des études qu'on fait faire à la jeunesse... que se trouve la cause *principale* de la maladie qui ronge la société (2)? » C'est une des causes sans doute: mais la principale cause de tout mal git toujours dans la volonté (3).

23. De la volonté.

Les philosophes ont le tort de vouloir scinder l'esprit humain en je ne sais combien de facultés, et de considérer chacune de ces facultés comme existant par elle-même, comme une ame entée sur d'autres ames. Le fait est que *volonté* et *intelligence* sont souvent deux termes inséparables de la même opération de l'esprit (4).

re, et partant rétrograde, c'est le manque d'unité. *Propter incertitudinem humani judicii, praesertim de rebus contingentibus et particularibus, contingit, de actibus humanis diversa esse judicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinam divinitus datam* (s. Th., I, 2, 91, 4). — *Quis ille erit qui tot opinionum colluctationes, tot vincula consuetudinis, tot praejudicia vetustatis, suo tantum judicio usus abrumpat; et sola voce extrinsecus sonante, hoc tantum de gratia habeat quod audivit, et totum de voluntate quod credidit?* (Leon., De voc. gent., I, 8). — *In diversas compugnantesque sententias humana ignorantia trahebatur* (Leon., Serm.).

(1) S. Th., II, 2, q. 2, a. 1.

(2) Id., II, 19.

(3) M. Bautain bafoue la science, il se sert de la science; et il n'est pas fort dans la science. Cette proposition à elle seule me le prouverait: » puisque l'homme a l'idée de l'être, cette idée est naturelle; elle est donc révélée » (I, 227). Il fallait d'abord prouver cette vérité qui est incontestable; puis il fallait, ici comme toujours, distinguer la révélation primitive et presque naturelle, des révélations subséquentes; les révélations ordinaires de celles où l'homme s'aperçoit plus vivement de l'action immédiate de Dieu.

(4) C'est ce que s. Thomas a vu et exprimé avec sa netteté accoutumée. *Voluntas*

Pour désirer il faut savoir ce que l'on désire; mais avant tout il faut avoir la volonté de savoir quelque chose (1).

Ceci nous aide à nous former de la foi une idée encore plus précise et plus nette. *Credere est actus intellectus assentientis voluntati divinae ex imperio voluntatis motae per gratiam a Deo* (2).

L'acte par le quel l'intelligence veut s'appliquer à penser aux choses de la foi, est le premier acte méritoire (3), celui qui commence à faire de la foi une vertu: puis, après y avoir pensé, désirer de pénétrer le sens des choses méditées, désirer de le croire, jouir de ce que l'on commence à croire, ne pas s'appesantir sur les objections, chercher à les résoudre, et employer tous le moyens d'y parvenir; ce sont encore antant d'actes méritoires, qui, en ennoblissant l'ame, élèvent l'intelligence, parce qu'ils la rendent calme et sereine. L'intelligence éclairée, rend l'amour plus ardent; ainsi se vérifie le mot d'Ambroise: *credidisse quia dilexit, dilexisse quia credidit* (4).

Cette alliance nécessaire, jusqu'à un certain point explicable, et pourtant mystérieuse, de l'intelligence avec la volonté, nous est attestée même par le langage, dépositaire de toute vérité. πείθειν en grec veut dire et persuader et obéir: *obedire* vient de *audio*; c'est-à-dire qu'il y a là et l'intelligence qui entend, qui comprend; et la volonté qui suit et qui exécute: *intelligo* vient de *lego*, pour indiquer que dans l'acte intellectuel il y a choix, c'est à dire exercice de la volonté. Aussi les anciens Italiens appellaient-ils *intendenza* la femme aimée. Le mot *sentire* s'applique dans plusieurs langues et à l'opinion et à la délibération. On *suit* les conseils, les prescriptions d'autrui, on *suit* une doctrine; on *suit* quelqu'un dans ses argumentations, c'est à dire qu'on en saisit l'ordre et l'enchainement. Il me serait facile de multiplier les exemples.

et intellectus mutuo se includunt: nam intelligentia intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere (s. Th., II, 2, q. 83, a. 4).

(1) Ainsi donc *voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus* (Id., I, 2, 83, 7). *Ad imperium voluntatis aperiuntur omnes animi sensus et corporis, memoria, cogitatio, intellectus* (Anselm.).

(2) S. Th., II, 2, q. 9. *Assensus mentis non subjicitur libero arbitrio quo sciens cogitur ad assentiendum, per efficaciam demonstrationis; sed est in potestate hominis considerare et non considerare.*

(8) *Credendi actus principium est in intellectu* (II, 2, 4, 2.) — Le principe, oui, mais non pas le motif. Ailleurs il résout encore mieux cette question, en disant: *melior est amor Dei quam cognitio* (I, 2, 62, 2).

(4) In Lucam.

24. De la grace.

Établissons que dans la foi le premier rôle est joué par la grace, le second par la volonté, le troisième par l'intelligence (1). Tuute intelligence des choses invisibles est un don de Dieu (2). C'est ce qui explique la soudaineté de l'acte de croire (3).

C'est justement ce qu'il y a dans ce sujet de plus consolant. La foi vient d'en haut: pour l'obtenir, il suffit de la demander: *omnia possum in eo qui me confortat*(4). Les incrédules font un argument de cela pour excuser leur obstination: puisque la foi vient de Dieu, et qu'elle ne vient pas à moi, qu'y faire? — Désirez-la — Je la désire, mais en vain — Demandez-la avec d'humbles prières, prières de bouche, d'esprit, de coeur, et de fait; et vous l'obtiendrez. Soyez pur: vous croirez.

C'est toujours dans la volonté que s'opère le grand changement qui doit éclairer l'intelligence; mais nous ne savons pas par quels moyens la volonté sera réformée. Aussi ne devons nous pas dédaigner aucun des moyens qui s'offrent à nous pour parler aux hommes, ni l'autorité divine, ni l'autorité humaine, ni la raison, ni les sens. Je dis que même avant que la foi vienne, le raisonnement peut en devenir l'occasion bienfaisante, qu'il n'est pas nécessaire de l'employer après-coup (5). On ne peut exercer la raison sans donner une grande attention aux vérités qu'on veut croire: or cette attention peut être par elle même un acte d'amour, d'humilité, d'espérance, c'est à dire une excellente préparation à la foi.

25. De l'argumentation.

Ainsi les argumentations philosophiques ou théologiques ne donneront pas la foi; mais elles pourront préparer l'esprit à la recevoir. De ce

(1) *Gratia estis salvati per fidem, quae Dei donum est, non ex operibus, ne quis glorietur* (Ephes., II). — *Non est volentis neque currentis* (Rom.).

(2) S. Th., II, 2, 8, 1. — Ainsi que toute vertu (Greg., in Ezech.).

(3) *O quam velox est sermo sapientiae! Et ubi Deus magister est, quam cito discitur quod docetur!* (s. Leon., Serm. 73). *Quae istam fidem exhortatio persuasit, quae doctrina imbuit, quis praedicator accendit? Non viderat prius acta miracula. Inde oriebatur hoc donum unde accepit fides ipsa responsum: amen dico tibi, tu es Petrus* ... (Leon., Serm. 51, de s. Petro).

(4) Ap.

(5) M. Bautain l'avoue parfois lui même (I, 292).

qu'on abuse du raisonnement, ce n'est pas une raison pour l'excommunier: la foi elle même peut, ce me semble, dégénérer en credulité; on peut, en haine des argumentations, donner dans l'extrême contraire et prêcher la vérité par la force. Si les abus prouvaient quelque chose, le libre arbitre, lui aussi, deviendrait un malheur; et en faire usage serait un crime. Comme c'est ici le point le plus pratique de la question, comme c'est d'après ce principe que doivent se régler tout ceux qui enseignent les vérités de la foi, il sera bon que nous nous y arrêtions un instant.

Mallem cohortandi ad fidem subire officium, quam de fide disceptandi (1). *Nil pejus quam humanis rationibus spiritualia subjicere* (2), L'exhortation vaut mieux que la dispute: mais la dispute n'est pas pourtant défendue (3).

Dans le christianisme, comme dans la nature, la persuasion vient par l'enseignement, non pas par l'argumentation (4): l'analyse n'est pas sa voie. Permis aux hommes d'analyser après, mais impossible d'arriver à quelque chose de grand en commençant par là. C'est comme si l'on disséquait un homme vivant pour bien se convaincre qu'il n'est pas mort.

C'est Dieu lui-même qui se charge de nous donner des leçons, et de nous les donner (5) sans trop de détours ni dialectiques ni rhétoriques: *certa semper in paucis*. La briéveté est un des signes de la vérité d'une doctrine, et de la puissance de celui qui l'enseigne. Et même en mettant les choses au pis: *praestat minus sapere quam pejus* (6).

Au contraire la science humaine se plait à faire et à défaire: l'u-

(1) Ambr., De fide, praef.

(2) Chrys.

(3) Tertullien, en parlant des philosophes profanes, fait cette remarque qui me parait d'une justesse admirable. *Habent artificium quo prius persuadeant quam edoceant. Veritas autem docendo persuadet, non suadendo docet. Ideoque simplices notamur* (nos christiani) *apud illos, quasi deficere cogatur a simplicitate sapientia, Domino utramque jungente* (Ter., adv. Valent.).

(4) *Deliquit, opinor, divina doctrina, ex Judaea potius quam ex Graecia oriens: erravit et Christus, piscatores, potius quam sophistas, ad praeconium emittens* (Tert.).

(5) *Tanquam auctoritatem habens* (Ev.).

(6) *Nullum potiorem anima demonstratorem reperiat quam Deum. A Deo discat quod a Deo habet: aut nec ab alio, si nec a Deo. Quis enim revelabit quod Deus texit? — Scientiam veri, quam nemo cogitando aut disputando assequi potest* (Lact.).

nité lui manque, car l'humilité lui manque, sans la quelle il n'y a pas d'amour (1).

Cependant les paroles et l'exemple des Pères et de l'église nous autorisent à faire usage du raisonnement même dans les questions qui touchent à la foi (2).

Ne rejetons donc pas la discussion en général; mais sachons en user. Tant que vous discuterez pour démontrer la nécessité de croire, pour démontrer l'inutilité, l'impossibilité, le ridicule de discuter toujours et sur tout, vous serez dans le vrai; tant que vous vous bornerez à prouver le mystère par l'indication d'autres mystères qui nous touchent de tout côté, et que nous ne pouvons pas nier, vous ferez oeuvre irréprochable. Je ne voudrais pas même défendre aux vrais amis de la foi, de discuter avec les incrédules sur les mystères les plus profonds; car qui sait si Dieu ne se servira de ce moyen pour toucher leur coeur et éclairer leur esprit? J'en ai plus d'une preuve dans ma propre expérience: et ne voudrais pour nulle chose au monde ériger en principe général une crainte qui peut être quelque fois fondée, mais qui ne ferait que rétrécir le champ de l'activité apostolique. Supposez que les croyants arrivent à se persuader qu'il ne faut jamais discuter

(1) *Plus diversitatis invenias inter philosophos quam societatis: in ipsa societate diversitas deprehenditur ... Veritatem ipsam faciunt adjuvare falsa aut patrocinari* (Tertull., ib.). *Natura pleraque suggeruntur, quasi de publico censu quo animam Deus dotare dignatus est. Hunc naturalis philosophia ad gloriam propriae artis inflavit.* — La philosophie méle (porsuit Tertullien) le faux avec le vrai, comme de l'eau avec du vin.

(2) *Si qua de nidoribus philosophiae candidum et purum aerem veritatis infuscant, ea erunt christianis enubilanda, et, percutientibus argumentationes philosophicas et opponentibus definitiones dominicas; ut et illa quibus a philosophia capiuntur, destruantur, et haec quibus fideles ab haeresi concutiuntur, retundantur* (Tertull., De an.). — *Utar et sententia Platonis, utar et scientia populi, utar et reliquis communibus sensibus* (De resur. car.).

Un ancien père va plus loin; il établit que la raison est un des moyens essentiels de la foi (De modo bene vivendi): ce qui n'est vrai pourtant que dans un certain sens. — Lactance déduit la fausseté du paganisme de ce qu'il ne pouvait rendre raison de lui même. *Nec potuit religio deorum rationem sui, qua caret, reddere* (IV, 3). Saint Pierre: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est, spe.* — J. C. lui même use du raisonnement: il raisonne sur l'autorité: mais toujours est-il qu'il raisonne. — S.t Augustin va jusqu'à dire que les hérétiques, en excitant la controverse, rendent un véritable service à la foi. *Prosunt haeretici non verum docendo sed ad verum quaerendum carnales, et ad verum aperiendum catholicos excitando* (Vera rel., 23).

avec l'incrédule: ils finiront par ne plus se servir du raisonnement avec personne, et se borneront à la répétition matérielle de la parole révélée. Alors le sceptique avec son apparence de science, aura trop beau jeu; et les esprits simples et les esprits légers seront souvent scandalisés et déroutés. C'est ce qui arriva au dernier siècle. Entre M. Beaumont l'archevêque de Paris et Clément Alexandrin qui se servait des armes mêmes des payens pour les combattre, je préférerai toujours s.t Clément. Aussi le principe de M. Bautain, a, surtout dans ce moment, quelque chose en lui même de déplacé, qu'il est bon de signaler aux vrais fidèles. Il fallait sans doute indiquer et combattre l'erreur de ceux qui croient à la puissance unique et absolue de la raison: mais il fallait ne pas oublier que l'excès contraire pouvait dans certaines circonstances aggraver ce mal même dont on a tant de peur.

M. Bautain s'en prend même à s.t Thomas et aux grandes intelligences qui ont suivi dans la forme la méthode péripatéticienne; et il leur reproche d'avoir gâté et profané l'enseignement des choses divines. J'avoue que je ne crois ni à M. Bautain ni à personne le droit de juger sévérement une intelligence telle que celle de Thomas d'Aquin, et une génération toute entière d'hommes pieux et savants. M. Bautain peut ne pas aimer la forme du syllogisme; il peut soutenir que cette forme n'est guère faite pour les esprits de notre temps: mais de dire que c'est un enseignement mauvais pour l'époque où l'on en faisait usage, je ne crois pas que ce soit permis à personne. Ce n'est point un esprit de doute qui anime la doctrine de s.t Thomas; ce n'est pas qu'il veuille trop donner à la raison humaine, puisqu'il commence toujours par l'autorité; puisque, avant de discuter, il affirme. C'est la forme, je le répète, de la philosophie rationnaliste: ce n'est pas son esprit. Cet esprit s'est justement réfugié chez les ennemis de la forme scholastique, chez les novateurs du seizième siècle, dont le dernier rejeton est le français Condillac.

26. Conclusion.

Si nous nous sommes arrêtés si longuement sur la question soulevée par l'abbé de Strasbourg, c'est qu'à notre avis, elle touchait à trop de points graves, et qu'au lieu de les éclaircir, elle les embrouillait un peu. Voici donc les résultats que nous croyons avoir obtenu de notre examen.

I. La nature humaine, par sa constitution, est dans un besoin con-

tinnel d'être éclairée et aidée par Dieu, pour le connaître et pour l'aimer: il n'y a jamais eu d'état ou la raison pût par ses forces trouver le vrai en fait de croyance, et y conformer sa conduite. II. Mais la lumière de Dieu peut nous venir par le raisonnement, par les sens, par l'autorité des autres hommes, par la parole écrite ou parlée: il n'est donc pas permis à l'homme de mépriser aucun de ces moyens, ni d'en négliger aucun en cherchant sa propre édification ou celle des autres. III. Jésus Christ et les pères de son eglise se sont servis de ces moyens et pour convertir les incrédules et pour éclairer les ignorants et pour affermir les croyans dans la foi. IV. Il ne faut donc pas renoncer ni dans la discussion ni dans le raisonnement à ces moyens que Dieu nous a donnés: il faut seulement les employer non pas comme instruments de la force de la raison humaine, mais comme des secours accordés à sa faiblesse.

VIII.

DEL PRINCIPIO DELL' ABATE DI LAMENNAIS CHE DAVA PER UNICA NORMA DI VERO L' AUTORITÀ DEL GENERE UMANO.

Multam, dice l' Ecclesiastico, *inveni in meipso sapientiam* (1). Il Lamennais al contrario afferma che l'uomo *solo* da sè (2) non può essere certo nemmen della propria esistenza.

Ma come farem noi a convincere lo scettico se lasciamo tentennare questo principio dell'esistenza propria, ch'egli non può, se non è pazzo, negare? Io che non credo per certo d'esistere io, potrò credere che sieno altri uomini? E dovrò io credere ch'esisto, non già perch'io sento d'esistere, ma perchè credo ch'altri creda ch'esisto?

Il dubbio, questo interminabile abisso in cui s'aggira precipitando Cartesio, sgomenta la fantasia dell'abate. Ed io per incuorarlo, reciderò dalle Meditazioni quello spaventoso cominciamento, e farò che il discorso prenda le mosse da queste parole: penso, dunque sono. Sarà forse lesa l'essenza del ragionamento? No. — Chi non vede tutto quel l'apparato di dubbietà essere un mero esordio? Vissuto in tempi che

(1) Eccl., II.
(2) *Isolé* (Difesa del Saggio sull' indifferenza, trad. ital , p. 102).

tutto recavasi alla non sempre legittima autorità d'Aristotele, Cartesio comincia dal rompere il ghiaccio di quella certezza ch'è frutto talvolta dell'ignoranza (1).

Risponde il Lamennais: dire, penso dunqu' esisto, gli è un dire, sono perchè sono. — Altro è dire sono perchè penso; altro è: penso, dunque sono. Con la prima formola io fo ragione dell' esser mio il mio pensiero; con l'altra dico che il mio pensiero è la più vicina prova ch'io m'abbia della mia propria esistenza.

Ecco l'idea di Cartesio. Quelle cose son vere, delle quali dubitando, io verrei da ultimo a dubitare dell' esser mio. Cinque e quattro non posson far dieci. Perchè ciascun numero è un'idea, l'idea è come il báttito dell'esistenza: talchè se cinque e quattro sommassero a dieci, v'avrebbe un istante nel quale io sarei tutt'insieme e non sarei.

Chi m'assicura che così ragionando io non m'inganni? oppone lo scettico. Chi è che v'inganna? Un ente fuori di voi? O voi da voi stesso? Se un ente fuori, voi m'accorciate il cammino a dimostrar quel ch'io bramo. Se voi da voi stesso, che cosa è inganno? Credere vero quel che vero non è. È dunque un vero!

Veniamo al principio del Lamennais. Ben mi sa male ch'egli s'argomenti di sostenere la nostra religione al modo stesso che Cicerone la sua. *Quis est enim*, gridano ambedue, *quem non moveat clarissimis monumentis testata consignataque antiquitas* (2)? Se non hai altre prove, risponde lo scettico, io metto la tua religione accanto a quella di Quinto Cicerone, e degli altri suoi pari. Cotesto argomentare dagli altri popoli al popolo eletto è il sorite del re Sennácherib (3).

Se l'autorità, dice l'abate, fosse stata norma inviolabile alle nazioni, non si sarebbero veduti tanti mali nel mondo. Nè si sarebbe, io soggiungo, veduta la religione mosaica, nè la cristiana. Taccio d' Abramo, che solo nell'universale idolatria s' inchina all'unico Iddio: ma era forse l'autorità del genere umano che agli Ebrei (*qui se separaverunt de populis ad legem Dei*) (4) persuadesse que' tanti riti di culto? L'autorità del genere umano predicava ella forse in modo intelligibile il battesimo e la Trinità?

(1) Mallebranche, Rech. de la vér., ult. parag. del lib. I.

(2) Divin., I, 40. V. ivi il resto.

(3) Paral., II, 13. *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.* Ps. CXLVII.

(4) Par., II, cap. 37.

L'autorità certamente è necessaria conferma del vero: unica prova non è. Diremo noi che l'orecchio sia organo unico di verità? *Consilium et linguam et oculos et aures et cor dedit illis excogitandi* (1).

Aggiungasi che, la ragione dell'autorità stando appunto nel credere che Dio ha in tutti infusa la coscienza delle essenziali verità, questo ragionamento o ne suppone uno più intimo, o si riduce a circolo vizioso.

C'è, non neghiamo, assai cose e nel mondo spirituale e nel corporale che non si possono assoggettare al nud' occhio della ragione; ma c'è pur la ragione dell' esser quelle superiori alla ragione. Questo nega l'abate, dopo averlo già conceduto dicendo (2): il cristianesimo vuole che i motivi della sua fede sieno evidenti alla ragione: *rationabile obsequium* (3).

Quel suo principio afferma inutile la ragione individua; afferma un senso comune il qual non si trova in nessuno degl'individui, afferma un tutto ch' abbia insieme e non abbia parti. Che cos'è mai la ragione universale? Il complesso delle individue. E se le individue non valgono a conoscere il vero, come varrà ella l'universale! Nè dicasi: quel che non può sola una molla, possono dieci. Ciascuna molla opera con forza attiva: ma qui la ragione individua è tutta passiva.

Per provare il su' assunto, nota l'abate che il popolo è credulo di sua natura. — Si: ma di cosa non mai vista o provata gli uomini non si commovono mai, se non quanto v'entri la memoria de' mali e de' beni passati, e la speranza o il timor de' futuri. E ciò vuol dire che l' uomo per credere altrui ha pur sempre bisogno di credere a sè medesimo. Incalzi tu troppo la forza dell'autorità negli animi del volgo? O gli opprimi; o l' autorità rendi schiava all' immaginazione. Egli rimuta a suo modo i tuoi dogmi: e mentre tu credi ch' e' creda quel che tu gl' insegnasti, egli adatta le tue idee all' edifizio delle proprie; e l'immaginazion sola è il fabbro del pericoloso lavoro. Necessaria pertanto anco alla fede del volgo è una specie di raziocinio, adattata alle sue idee, che rinforzi il potere dell'autorità e ne prevenga gli abusi.

La natura dunque dell' immaginazione ripugna al principio dell' autorità, quale il Lamennais lo sostiene: molto più la natura dell'u-

(1) Esdr., II, 11.
(2) T. I del Saggio, p. I, c. V.
(3) Rom., 12.

mana libertà. Ad ogni libera azione precorre una catena rapidissima di pensieri, il cui ultimo anello, voglia o non voglia, si è l' *io*. L'autorità non è che un principio: l'applicazione e la conseguenza toccano alla ragione individua. Onde l'uomo il qual non avesse che il senso comune nel senso mennesiano, sarebbe un automa.

Ma senza spingere tant' oltre la cosa, basta avvertire che le eccezioni a ciascuna regola sono innumerabili, che l'autorità non dà legge su tutte le eccezioni; che dunque per isciogliere ogni menomo dubbio converrebbe consultare il genere umano, e poscia operare.

» In te stesso (diceva un buon trecentista) conosci gli altri: niuna cosa è più utile » (1). — Io posso misurare altrui da me medesimo; me dagli altri, impossibile.

Ciò che gli uomini credono vero, è vero: dicono. — Tutti dunque i fatti tramandatici dall'antichità, e per gran tempo comunemente creduti, saran tutti veri. Dell' autorità del genere umano la storia è il sacrario. Ma nelle storie non è il genere umano che parla; un sol uomo, o pochissimi. S' io trovo da sospettare o l'autenticità del libro o la veracità dell'autore, quand' anco il genere umano ci credesse, per me ogni autorità è rovesciata.

Dacchè l'autorità del genere umano è la sola guida dell'uomo, nessuno poteva viver sicuro della verità di sua fede prima che fosse tornato il Colombo attestando: credete pure in Gesù Cristo coraggiosamente, chè i semi della religione cristiana si trovano in qualche modo frammischiati anco alle credenze dell' altra metà del genere umano.

Havvi un popolo che crede in un Dio; havvene un altro che adora due principii, uno di bene, un di male; ve n'ha che il cielo e la terra riempiono d'innumerabili divinità. — Dio è: conchiude l'abate. — Sì: ma come? Uno, due, dieci, mille? — La religione cristiana vel dirà. — Non più dunque il genere umano.

Quello ch'a una nazione è comando, all'altra è divieto, alla terza non è nè divieto nè comando, la quarta lo conosce per fama; la quinta non ne sa forse il nome. L'incesto è simpatia naturale, l'amor de' fanciulli è buon furore, l'uso delle meretrici è decente, il furto è prodezza, la vendetta è dovere, la crudeltà è religione, l'ingiustizia è politica, il suicidio è coraggio, i sacrifizii umani son opera accettabile, la guerra

(1) Arrighetto.

è lo stato naturale dell' uomo. Che più? La schiavitù e l' infanticidio son pratiche di popoli molti; e il Lamennais stesso l'osserva (1).

Provare come l'autorità del genere umano confermi le credenze cristiane, se pur si potesse, sarebbe poco. Primieramente, le prove movendo tutte da' fatti, lascian via a' diverticoli della falsa ragione. Poi si potrebbe con sofismi provare che nella cristiana religione e nelle altre s' ascondono i semi della pagana: da che non sarebbe giusto conchiudere, la pagana esser la vera.

Dovrò io dunque, dirà l' incredulo, trarre pellegrinando la vita per conoscere se la religione d'altri paesi contenga la mia o sia da lei contenuta?

Va più oltre lo scettico, e dice: chi ci assicura che della religione medesima in tutti le idee sien conformi? La parola è moneta, che ognun la dà non per quel ch'ella vale ma per quello crede che vaglia. L' autorità, dice lo scettico, è un cambio dove parola si raffronta a parola, non cosa a cosa. Talchè, non sapend' io bene quel ch'altri si pensi, non dovrò dall' altrui opinione prendere norma alla mia. Questo però non sarebbe, qual pare, argomento da scettico (2). *Nolite putare quemquam hominem aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae: si non est intus qui doceat, inanis erit strepitus noster* (3).

Coll'autorità degli uomini, dice lo scettico, tu trovi il vero. Ma come sai tu che sien uomini ragionevoli ed autorevoli? Dall'autorità stessa degli uomini.

Se l'uomo abusa della ragione, abusa anche dell' autorità: converrebbe dunque rigettare la voce dell' autorità col diritto stesso che rigettasi quella della ragione.

Ascoltiamo piuttosto i libri ispirati. La sapienza a pochi si manifesta (4): lei non vedranno gli stolti (5). *Non est bonum omnem reverentiam observare: et non omnia omnibus bene placent in fide* (6).

(1) Saggio, T. I.
(2) Mallebranche, lib. I, cap. 13, par. 2, 3.
(3) August., in Jo. Tr., 40.
(4) Eccl., VI.
(5) Eccl., XV.
(6) Eccl., XLI.

IX.

DIO.

— Più saliamo ne' principii, e più conosciamo che le verità somme hanno in sè la ragion di sè stesse. Dunque la verità per essenza avendo in sè la ragione somma di sè, debb' essere di per sè.

— Non solo l'inugualità e la gradazione delle cose quaggiù è prova dell' esistenza di Dio, ma senza il sentimento di Dio non potremmo misurare i gradi varii di tale inugualità.

— La conformità degli effetti da opposte cause generati dimostra l' unità della causa suprema. Anco pensando il finito, l'uomo non può non sentir l'infinito.

— Vuole lo scettico che l' ignoranza e l'astuzia, che l'orgoglio e il terrore, che la prepotenza e la debolezza abbiano inserta nell'animo degli uomini l'idea di Dio. Vuole d'altra parte che ci sien popoli non colti ma selvaggi i quali ignorano Dio. Secondo lo scettico dunque, l' ignoranza, la debolezza, il terrore, ch' hanno portata la fede ai popoli colti, l'hanno bandita da' barbari. Quelle cause medesime ch'hanno creata l'idea di Dio in chi la dovevano annientare, l' hanno annientata in chi la dovevan creare. Io non cerco se l'uomo medesimo si contraddica: a me basta mostrare che i principii dell' incredulità sono contradditorii tra loro. Simili contraddizioni tra i savii cultori della credenza cattolica non troverete: e la concordia è non ispregevole prova di verità.

— Perchè chiamati divini gli uomini in alcuna cosa eccellenti? Perchè la potenza del canto indicata col nome d'una divinità? *Silvestrem meditabor arundine musam.* — *Pollio amat nostram, quamvis est rustica, musam.* Perchè alle più nobili realità della vita fatta suggello dagli uomini la menzogna?

— La moltitudine degli dei de' pagani prova l'esistenza d' un Dio. L'imagine del quale è tanto profonda nella nostra natura, e tanto immensa, che gli uomini deboli e guasti la divisero in molte immagini secondarie, invece d' annientare quell' una. Credevano eglino stessi però, che

> *. . . nil majus generatur ipso,*
> *Nec viget quidquam simile aut secundum.*

Sicchè gli altri iddii erano come scala tra l'uomo e il motore supremo, per cni l'umana pesante superbia potesse elevarsi.

— Se provvidenza ci fosse, dicono, non ci sarebbe malvagi. Se la non ci fosse, rispondo, non ci sarebbe buoni.

— La provvidenza è sì congiunta coll'onniscienza, e l'onniscienza coll'onnipresenza, e tutte con l'infinità, che gli stessi pagani per indicare la protezione d'nn Dio, lo dipingevano presente intorno ai luoghi o alle persone protette.

ος Χρυσην αμφιβεβηκας
Κυλλαν τε . . .

— *Jovis omnia plena. Ille colit terras.* La divinità non solo favorisce la coltura delle terre, ma coltiva essa stessa. Espressione potente a indicare l'opera diretta dall'ente provveditore.

— *Illi mea carmina curae.* Non dice che Giove accoglie benigno i snoi versi, ma che gli ha in cura, per mostrare la presenza della bontà inspiratrice. Alto concetto dell'arte.

— Omero chiama Giove τερπικεραυνος. Dio gode nell'esercizio di tutte del pari le sue perfezioni.

— I pagani, della deità non conoscevano che la potenza visibile; gli altri attributi adombravano appena.

— La materia, acquistando snllo spirito, si fa, come spirito, venerare e adorare. Quindi l'idolatria. Quando la ragione si ringalluzza, eccoti nata la dea Ragione. Non so qual sia peggio, la ragione del XCIII o le cipolle d'Egitto.

— Voglia o non voglia, le esterne sensazioni l'uom reca tutte a sè stesso: e la prova dell'uomo in terra appunto è posta nel pericolo di sostituire con l'affetto sè medesimo all'infinita necessaria Unità.

X.

IL DIO DE' CRISTIANI.

— L'unità della natura divina è nell'uomo un sentimento positivo, un'idea negativa. Tanto prevale il sentimento al pensiero.

— La Trinità è mistero non più inesplicabile della infinita divisibilità de' corpi.

— Le tre virtù teologali inseparabili giovano a meglio intendere la Trinità.

— Le Persone divine possono forse aiutare a comprender l'umana.

— Il Padre è causa degli enti, il Figlio mezzo, lo Spirito fine. E son uno. Nella causa è l'idea di mezzo e di fine, nel fine l'idea di mezzo e di causa, nel mezzo l'idea di fine e di causa.

— Il Padre dà l'umiltà con la forza, il Figlio la speranza col merito, lo Spirito la carità con la vita. Il superbo è debole, il disperato è inetto a meritare, il disamorato è morto.

— L'idea di puro atto rinchiude l'idea di beatitudine e d'eternità.

— L'idea d'ente per sè rinchiude quella di beatitudine: ed è perciò che la divozione non si può separar dall'amore.

— Felice in sè, per sè, da sè: idee di Dio, delle meno incompiute; ma pure materiali. *In*, *per*, *da*, fanno pensare a spazio, a movimento.

— La visione di Dio consisterà nel sentire l'atto infinito, e ripeterlo in atti finiti.

— Meglio sarà negli effetti che negli attributi di Dio insistere parlando ai più.

XI.

ALCUNE DELLE DOTTRINE DI S. TOMMASO INTORNO A DIO.

Sul cominciare del milleottocenvensei, nell'età mia d'anni circa ventitre, messomi con più cura che mai a leggere la Somma di Tommaso d'Aquino, opera di gigante; cominciai per mio uso a compendiarne gl'insegnamenti e illustrarli, deducendone i corollarii che mi parevano scendere per facile conseguenza da quelli. Del quale lavoro offro un saggio, pur per invitare Antonio Rosmini e Federico Zinelli a farsi compendiatori ed interpreti di tant'alta dottrina.

DELLA SCIENZA TEOLOGICA.

Era necessaria una scienza, oltre alla filosofia naturale, scienza in cui si abbracciassero e le cognizioni che la mortale intelligenza trascendono, e talune di quelle che sono investigabili alla ragione; le prime, acciocchè l'uomo conoscesse quel fine al quale egli dee ordinare tutto sè stesso; le seconde perchè ciò che di Dio può pensare l'umana ragione, a pochi pensare è concesso, e dopo lunghi studii, e non senza mistura d' errore. Oltracciò nulla vieta che le verità ritrovate dall' uomo, sien da Dio confermate, appunto come con argomenti e di raziocinio e di fatto ponnosi certe naturali verità dimostrare.

Corollarii.

I. I principii della ragione, sieu pure, quant'uom voglia, schiarati dallo splendore d'un possente intelletto, hanno sempre non so che incerto e generico che li rende difficili ad afferrare, per dir così, nella pratica della vita. La religione, non foss' altro, ha fermato i doveri dell' uomo con tale precisione ed efficacia che dall' esperienza vediamo non aver mai potuto le umane forze, nonchè operando aggiuugere, ma nè pur meditando asseguire.

II. Un divario, de' molti, fra la divina scienza e le umane, si è questo: che quella irriga gli affetti, queste li seccano.

III. La scienza delle sacre cose comprende anco la storia di quegli uomini per cui essa scienza a noi venne, acciocchè chi volesse negare la verità de' principii quivi insegnati, fosse costretto a ripudiare tutti insieme i fondamenti della umana credibilità; la ragione, dich' io, il sentimento e l' autorità.

La sacra dottrina è scienza una, perchè tutte le cose riguarda in quanto sono da Dio rivelate: una è, inquantochè Dio ne è fine, e le creature ne sono soggetto, ma tutte a questo fine ordinate. Siccome nella metafisica la psicologia comprendesi e l'ontologia, così nella scienza teologica le scienze umane contengonsi senza sceveramento dell' unità.

Corollarii.

I. L' unità di cotesta scienza c' insegna a raccogliere quasi in un punto le sparse fila onde la tela componesi della vita; la quale unità di principii come sia sublime in sè stessa, e generatrice bellissima della pace e della costanza, coloro ch' ebbero a sperimentarlo soli son degni di dire.

II. La dissipazione che mette nella mente e nell' animo la moltitudine delle piccole cognizioni sparpagliate e senza centro, che vanno nell' immaginazione accozzandosi come gli atomi de' materialisti, piuttosto che nell' intelletto ordinandosi come le opere della creazione; questa dissipazione è nutrice pericolosissima dell' orgoglio: dove l' unità della scienza divina porta con seco quella semplicità sublime che corre quasi succinta nel seno della divinità beatrice.

III. Un degli effetti di questa unità della scienza divina è, che in tutte le cose veggendo, a così dire, un raggio riflesso del lume eterno, l'anima trae da tutte materia di contemplazione altissima.

IV. Altro effetto ancora di questa unità si è l'armonia che risulta dal ragguardamento totale delle cose create, le quali, osservate ciascuna per sè, paion quasi una dall' altra dissolute od almeno distanti; ma la scienza divina le coglie in un lato ove tutte le si giungono a combaciare mirabilmente.

V. Terzo effetto di tale unità è l'ordinare tutte le umane cognizioni secondo il grado di loro importanza. Gli uomini ponendo l' amore in quelle cose ove pongono il tempo, non veggono sovente più là di quell'una serie d' idee che lor prima s' offerse. Ma tutto lo scibile abbracciato e disposto per gradi secondo la sua maggiore e minore conducevolezza al gran fine; ecco l'opera della dottrina sacra.

VI. Nè cotesta unità ci vieta che le arti e le scienze umane dieno agli uomini campo di riguardare più vicinamente e più spartitamente le cose che spettano agli usi o alle dilettazioni del vivere. Basta che nel maneggiare queste cose si vegga che il lato loro più bello è quel lato nel quale elle si combaciano alla scienza divina.

VII. L' unità della scienza divina ci mostra che le scienze umane non provano ma comprovano la verità d' essa scienza. Sono ancelle di questa, non educatrici; pascolo ai deboli e confusione agl'increduli, non necessario alimento ai fedeli.

La sacra dottrina è scienza più speculativa che pratica, perchè di Dio principalmente ragiona; e le altre cose tratta solo in quanto le sono per lume di Dio conoscibili. Comprende, è vero, anche la pratica, ad imagine quasi di Dio, che sè stesso con la medesima scienza conosce e le opere sue. Ma gli atti umani non sono nella teologia risguardati se non in quanto dispongono alla cognizione di Dio.

Corollarii.

I. La virtù non è che un raggio dell' intelletto, rifuso, se lecita è la frase, sul cuore. La luce non può riscaldare se prima non ha illuminato.

II. Non sempre dato è l'operare. Ma sempre può l'intelletto specchiarsi in quelle verità consolatrici che rendono l'uomo degno di bene operare. La nostra religione pertanto ha santificato il pensiero; mentrechè l'umana filosofia non potea che indorare di fuori il vaso della virtù.

III. La filosofia morale divisa dalla teologia fa gigante l'orgoglio. Pitagora, contemplatore, assume il modesto titolo di filosofo; e forma una setta d'unità e di costanza maravigliosa. La morale di Socrate fu madre di sette rissose, superbe. L'uomo che giunge a ridurre in sistema una qualche mezza virtù senza ricorrere al fonte del bene, conduce quelle virtù sue parziali a tale eccesso che l' idea del ben vero distrugge.

La teologia sopra tutte le umane scienze s'innalza: sopra le speculative in quant' ella è speculativa; sopra le pratiche in quanto ell'è pratica: sopra le speculative, ridico, per la certezza sua; perocchè le scienze umane alla ragione s'appoggiano, e questa scienza s'appoggia a Dio; e per la dignità, perocchè materia di questa è tuttociò che al vedere della ragione sovrasta. Sopra le pratiche poi, perocchè le pratiche scienze tutte tendono al bene, e questa tende al bene e alla beatitudine eterna. Nè vale opporre che i principii della divina scienza vengono da taluno in dubbio revocati: chè questo dubbio è l'effetto della infermità mortale, non d'altro. E un raggio solo delle cose divine spande più vera luce e più pura che tutti i lampi del terrestre intelletto. Se poi si dica che talvolta anco la teologia d'argomenti umani si serve, facil cosa è vedere ch' ella se ne serve come d'orna-

menti piuttosto che come d' istrumenti; e più ad afforzare la debilità dell' umana mente che a reggere le fondamenta del divino edifizio.

La sacra dottrina, determinando di Dio, ch' è l' altissima delle cause, è propriamente sapienza; cioè scienza ordinatrice e giudicatrice, scienza del metodo e del criterio supremo; perchè, derivata siccome ell' è immediatamente da Dio, non ha di bisogno di prova, ma ella medesima è prova alle umane scienze, le quali in tanto son rette quanto tengon di lei.

Corollarii.

I. Contro la certezza della scienza divina potrebbesi muovere un' obbiezione: o l' umana ragione ha in sè stessa il criterio della certezza, ed allora la scienza divina non giova; o non l' ha; e come dunque conoscere la certezza della stessa scienza divina? Rispondo che la certezza delle umane scienze conduce a conoscere la certezza della scienza divina; dal quale conoscimento risulta che la certezza delle umane scienze non è che un effluvio, a dir quasi, della certezza della scienza divina. Appunto come i raggi del sole servono a scernere il sole e a vedere che i raggi del sole vengon da esso. I rivi mi mostrano che c' è la fonte; ma tosto ch' io scopro la fonte, posso giudicare qual sia più puro, qual sia più abondante de' rivi.

II. La religione riduce le cose a principii semplici e sommi; ond'è che in un' idea religiosa contiensi la spiegazione d' innumerevoli idee. È dunque vero che una menoma parte della scienza divina, purchè non dislegata dal tutto, val più che le sparse vestigia delle umane.

III. Acciocchè l'altitudine della scienza di Dio fuor misura non estollesse l' ingegno; l'applicazione di questa scienza alle cose del cuore, fu fatta dono dello Spirito santo.

Benchè la nostra dottrina non usi l'argomentazione a comprovamento de' principii suoi proprii, pur ne usa a sciogliere le obbiezioni degli avversarii, confutandoli co' loro stessi argomenti e col lume delle verità naturali. Ma le argomentazioni sue scendon tutte dal principio alla conseguenza. E così tutte le scienze i lor principii non provano, ma quelli attingono da una scienza superiore. Nè l' adoperare l'autorità o i filosofici argomenti, dee credersi della scienza divina indegno; perocchè divina è quest' autorità ch' essa adopera, non

umana; e gli argomenti delle scienze inferiori ond'ella si arma, non sono che un soprappiù.

Corollarii.

I. Uno studio che mi porge pensieri ed imagini più vaste e più belle e più consolanti degli altri studii (non riguardando nè anco al fine ov' e' tende), meriterebb' essere, per ciò solo, prescelto.

II. I lumi della scienza divina son tali, che l' intelletto in sè medesimo rientrando, e tentandosi, non ritrova scala che possa a tanta altitudine naturalmente condurlo. E l'umana ragione fece di questa verità per quaranta secoli l'esperienza.

III. Le cose credute non abbisognano d'argomenti; ma puossi e devesi bene, contro i dubitanti, giustificare con umani argomenti la fede stessa. Io non provo quello che credo, ma perchè debba io credere.

IV. Avvi nella natura tanti fenomeni che la legge dell' ordine generale sola dichiara: e questa legge medesima spiega quelle apparenti minutezze che nel grande edifizio della fede offendono gli spiriti minuziosi. Niente è piccolo nel grande: nè senza piccoli sarebbe grandezza.

Di metafore e di corporali similitudini degna la Scrittura fare uso, per agevolare l' intendimento delle cose divine; chè altrimenti dall'uomo non si potrebbero non dico conoscere ma nè figurare. E ciò molto più negl' indotti si dica. Ma non è già che sempre nelle metafore la Scrittura insista; che la medesima cosa in un luogo è per figure adombrata, in altro luogo nudamente ci è sposta.

Che se dalle cose più tenui, non dalle più spirituali, trae sue metafore la Scrittura, ciò fa per distinguere con più perspicuità la figura dal figurato, acciocchè la debolezza dell' umano intelletto, e il fervore dell' imaginazione, e il barlume dell' ignoranza, e l'arguzia della frode, di queste troppo spirituali similitudini non abusasse, convertendo l'amore e la venerazione non alle cose divine, ma a quelle che più alle divine in terra s' accostano, o paiono accostare. Oltracciò, conoscendo noi in questa vita Iddio più per quel ch' e' non è, che per quello ch' egli è, questo metodo di trar le figure da' più bassi gradi della scala fa meglio discernere le differenze. Finalmente cotesta maniera di figure più custodisce la verità dal profano sguardo degl' indegni, che ne abuserebbero in contemplarla svelata.

La Scrittura essend' opra di Dio, che ogni cosa comprende, i sensi d' essa son molti; letterale, spirituale triplice, cioè allegorico, morale, anagogico. Dio può fare non sole le voci significative di cosa, ma le cose medesime significative di cose. Il senso spirituale della Scrittura si fonda nel letterale: ed è allegorico, quando le cose della vecchia legge adombrano quelle che avvennero nella nuova; morale, quando ciò che a Cristo intervenne e che a lui si appartiene, figura ciò che alla chiesa accade o accadrà, ovvero ciò che a noi debito è fare; anagogico quando le cose della Scrittura narrate sotto un velo che asconde ciò che nella vita seconda ci aspetta. Ecco come una stessa sentenza scritturale ha più sensi. Nè tale moltiplicità ingenera confusione, perchè non è già la voce che ha senso ambiguo, ma è bene la cosa dalla voce indicata ch' è indizio di cosa più alta. Il senso letterale è quel solo da cui trar si possa ad altri sensi argomento; non l'allegorico, che darebbe luogo ad equivoci ed arbitrii infiniti.

Corollarii.

I. L' abondante uso che delle metafore fece e di tutti ornamenti poetici la Scrittura, dimostra in qual modo debbasi agli uomini la verità insinuare.

II. Infima delle dottrine è detta da s. Tommaso la Poetica, perchè ministra della dottrina, piuttosto che dottrina essa stessa. Non già che, privata di tutta poesia, la più alta dottrina infima non divenga; perchè inaccessibile agli uomini, quindi inutile.

III. Il teologo differisce in ciò dal poeta, che quegli adopera l'analogia delle cause, questi l'analogia degli effetti. Senza confronto non è giudizio: adunque tutto è similitudine nell' intelletto.

IV. Le similitudini delle cose temporali colle spirituali sono una santificazione di quelle.

V. La differenza da' dotti agl' indotti sta tutta nel genere, e, a dir così, nella serie delle similitudini: ciò non toglie che tutto non sia similitudine anche nella mente loro: tranne la connessione, che appartiene al giudizio, e alla ragione che lega i giudizii.

VI. Tra le ragioni perchè la fede è virtù, è questa pure, ch'ella cerca il vero da credere. Quindi i veli nelle Scritture apposti alla verità sono occasione di merito a que' che si studiano di scoprirla.

VII. Iddio certi veri nasconde all'orgoglioso; non che nel privi, ma per punire il disamor ch'e' mostra in cercarli, o il profano spirito con cui ne va in traccia.

VIII. Umili talvolta sono nella Scrittura le metafore, per mostrare che nulla è sì meschino che farsi non possa grado a Dio.

IX. L'abuso delle analogie è la sorgente de' nostri errori. La Bibbia, da questo lato guardata, può essere ammaestratrice di logica.

X. Sublime è il pensiero di s. Tommaso che dice: quanto più son lontane da Dio quelle cose da che prendiam somiglianza alle cose divine, tanto men lontana dal vero è l'idea che formiamo d'Iddio. Le meditazioni, le prediche, i libri tutti che parlano di Dio, in ciò dovrebbero più fortemente calcare, nell'immensa distanza ch'è dall'amato all'amante. Ecco perchè l'umiltà sia sublime.

XI. E s'anche non vogliasi credere (e non è necessario) che tutte le figure della vecchia legge sian proprie a figurare dirittamente il Messia, non si vorrà negare che dal confronto dell'una legge con l'altra esca più chiara l'armonia dell'opera divina, e della missione di Gesù l'eccellenza.

XII. Le più essenziali ed evidenti allusioni del nuovo Testamento all'antico sono dagli Evangelisti e dagli Apostoli state accennate: e s'altri non voglia a quelle sole restringersi, queste almeno dovrebbero essere come le regole logiche sopra cui statuire la probabilità di siffatte interpretazioni: altrimenti non havvi stranezza che nella Scrittura non si possa trovare adombrata.

XIII. Se Dio con le cose sì spesso ha significate le cose, gli uomini talvolta di questa eloquenza fecero e potranno far uso felicemente.

XIV. La moltiplicità de' biblici sensi non viene se non dall'unità mirabile dell'impresa e del fine.

XV. La scala di questi sensi dal letterale al morale, dal morale al mistico, segna quasi la scala de' progressi della grazia, e dell'ingegno dalla grazia illuminato.

XVI. Havvi de' luoghi ove il senso letterale parrebbe nella Scrittura o strano od osceno. Prima di ricorrere all'allegorico, converrebbe trasportarsi ai tempi ed alle intenzioni del parlante, ed allo stato di natural perfezione, il qual sembra supporsi in certi luoghi del vecchio Testamento.

XVII. Notisi che i sensi allegorici sono della vecchia legge; e la nuova è stampata d'una evidenza che ci mostra come sia volere del

sommo legislatore, che al senso più semplice comunemente ci dobbiamo appigliare.

XVIII. Sarà buono cercare nelle cose del nuovo Testamento non tanto la somiglianza con quelle del vecchio, quanto la ragione di tal somiglianza.

DI DIO.

Che sia Dio non sappiamo: adunque l' esistenza di Dio non ci è nota che per gli effetti; sebbene nell' idea dell' essere comprendendosi l' idea di Dio, l' esistenza di Dio ci sia nota necessariamente quasi senza nostra saputa, per sentimento. Quanto poi all' intelletto, conviene che appunto per la scala degli effetti egli salga non dico al conoscimento, ma alla dimostrazion della causa. Dio è sentito da tutti come bisogno di beatitudine, non conosciuto come di beatitudine fonte. E il vedere un uom che s' accosta, e 'l conoscerlo, non è tutt' uno. Tanto è ciò vero, che molti pel nome di Dio non intesero ciò che di maggiore non può pensarsi; ma un corpo. E quantunque Iddio si conosca da tutti gli uomini che conoscono la verità, non si conosce però come sovrano e principe della verità.

Corollarii.

I. Il sentimento piucchè l' intelletto, prende dell' idea di Dio. Quindi v' ha un' ignoranza sublime più assai della scienza.

II. L' uomo sente il bisogno di Dio; ma non sa che sia Dio. In ciò consiste lo stato di prova quaggiù.

III. San Tommaso oppone a sè stesso » inteso il nome di *Dio*, si tien tosto che Dio è, vale a dire ch' è un ente, oltre cui non è nè può pensarsi il maggiore. Ma non potrebb' essere di tutti gli enti maggiore se già non fosse ». — E risponde: dall' essere nell' intelletto l' idea di quest' ente non segue che sia l' ente in natura. Cartesio ha creduto che appunto l' idea di Dio sia una prova, e la più luminosa, dell' esistenza di Dio. Nè ciò parmi contraddicente al principio di san Tommaso. Questi afferma che l' idea d' un ente oltre a cui non può pensarsi maggiore, non è sempre l' idea che si forma l' uomo di Dio. Quegli dice che l' idea di Dio, come d' ente perfetto, è idea tale che non può sceverarsi dall' esistenza di quest' ente stesso; onde l' umano intelletto

non potrebbe da sè questa idea concepire se Dio non fosse che gliela spirasse.

IV. La citata obbiezione che fa san Tommaso a sè medesimo è la seguente: che il vero è noto per sè, perocchè negand'anche ogni vero, sarebbe pur vero che non c'è vero. Queste due obbiezioni, dich' io, son due forti argomenti dell'esistenza di Dio, ma *non a priori* o *per sè*; che è ciò che qui vuolsi confutare. Così nelle stesse obbiezioni sparge quest' ingegno sommo il seme d'altissime verità.

V. La parola dell'ateo: *non è Dio*, è senza senso. — Chi dice: *è Dio*, che mai dice? È chi creò l'universo e me stesso, è il principio della verità, è l'ente ch'io amo, di cui l'anima mia sente invitto il bisogno. L'ateo dunque, dicendo: *non è Dio*, che mai dice? Dice: » Non è ciò ch'è; non è quello che m'ha creato, non è la fonte di ciò ch' io non posso non amar sempre a dispetto mio » ... e somiglianti.

VI. Potrebbesi generalmente affermare forse, che le argomentazioni dell' intelletto intorno all'esistenza d'una causa qualsiasi, allora saranno giuste quando si giunge a provare che ad altra causa i detti effetti non si possono attribuire. Questa regola par che prevenga lo scetticismo, e che insieme metta in buona dubitazione di molte cose che paiono a prima vista evidenti.

L'esistenza di Dio è dimostrabile dagli effetti. Nè per mostrare l'esistenza di Dio, necessario è prima conoscere che cosa Dio sia; basta solo fermare, che cosa s' intenda per lo nome d' Iddio. Ma la questione degli attributi non è da confondere con la questione dell' esistenza. Che se infinita è la causa di cui si conoscono gli effetti finiti, ciò non vieta che l' esistenza di questi effetti, l' esistenza non indichi della causa.

Corollarii.

I. La fede è un'infinita sovrabondanza dell' amore divino, con cui dall' un lato si valida l' intelletto e l' ingegno oltracotante si frena, dall'altro la terrestre passione si purga e si rinfiamma l'affetto.

II. Da ciò che Dio si conosce quaggiù non per quello ch' egli è ma per quello ch'e' non è, segue chiaro, che a Dio pensar non possiamo senza pensare all'umano nulla: onde se, pregando o meditando, in

questo nulla dell'umiltà l'umano animo non s'affonda, puossi ben dire ch'e' non pensa a Dio.

III. Ciò che Dio non è: questo è il modo migliore di dare agli indotti a conoscere Iddio.

IV. Se vero è che gli effetti dimostrino l'esistenza della causa suprema, sarà vero ancora che l'idea di Dio essendo il più grande effetto di questa causa, sarà pure il più grande argomento dell'esistenza di lui.

V. Riferendo tutto a Dio, come sempre dovrebbesi, tutti gli argomenti diventano *a posteriori*. L'argomento *a priori* non è che l'operazione d'un infermo intelletto e orgoglioso, che delle apparenze s'appaga. I moralisti che argomentarono delle passioni dalla causa all'effetto, crederono toccar il cielo coll'apice della mente. Tommaso da Kempis, ch'esamina il cuore umano dall'effetto alla causa, lo appaga.

VI. Noi crediamo conoscere la scienza delle cause; e non conosciamo che le relazioni più apparenti degli effetti tra loro.

VII. La religione è la scienza delle scienze, perchè tutto riduce a unità. Le più unificatrici, dopo lei, son le più belle.

VIII. La scala delle creature più o meno nobili che ne circondano, par, più che ad altro, destinata a mostrarci per induzione e l'esistenza dell'Ente sommo, e la distanza ch'è da noi, delle creature terrene cognite nobilissimi, a lui. Se regnasse nel creato una piana uguaglianza di dignità e di bellezza, l'anima non avrebbe occasione a' confronti, nè quindi ad affetti.

IX. Là dove il senso finisce, comincia la ragione: alla ragione sovrasta in alcune parti l'affetto: la ragione e l'affetto sublimati sono la religione.

X. Que' tra' filosofi, i quali dal senso più s'elevarono, più toccarono presso alla region della fede.

È Dio, ente immobile, necessario, non da altro veniente, massimamente buono, sommo governante, e fine ultimo di tutte le cose. E si prova così: — 1. Il senso ci dice essere nel mondo cose che si muovono: or ciò che muove ha moto da altrui; perocchè il movente è in atto, e ciò ch'è mosso è in potenza, nè di potenza può cosa recarsi in atto se non se da cosa che in atto sia. Nè la cosa stessa può essere insieme, quanto al medesimo moto cioè operamento, in potenza ed in atto. Egli è dunque impossibile che una cosa sia mossa insieme e movente, cioè mova sè stessa. Adunque ciò che si muove

è mosso da altrui: e se non vuolsi con queste cause moventi procedere in infinito, forza è pensare un movente del tutto, immobile, cioè Dio; — 2. Nelle sensibili cose havvi un ordine di cause efficienti; nè può la cosa esser causa efficiente di sè medesima: chè sarebbe innanzi d'essere. Ora per non ire anche qui in infinito con questa serie di seconde cagioni, deesi ammettere una primaria; — 3. Havvi cose che potrebbero essere e potrebber non essere: poichè altre di queste si generano, altre per corrompimento dileguansi. Or tali cose non è possibile che sien sempre, peroechè ciò che può non essere, è tempo in cui non è: se pertanto tutte le cose son tali, fu tempo in cui nulla era. Or se ciò fosse, niente sarebbe nè pur ora, perchè ciò che non è, non comincia ad essere che per forza d'un ente. Non tutti dunque son enti possibili: dee essere un necessario. Dico uno, assolutamente necessario, perchè, quanto agli enti ch'hanno altronde la causa di loro necessità, non potrebbesi con questi trascorrere in infinito; — 4. C'è nelle cose più gradi di bontà, di grandezza, di verità: ma il più e il meno si misura ad un sommo assoluto, che sommo essendo, è per conseguenza ente sommo. Or ciò ch'ha una somma qualità, comprende tutte le cose ch'hanno per gradi varii questa medesima qualità. L'ente sommo adunque, che è Dio, tutti gli enti comprende; — 5. La natura ha sue leggi, le quali si provano dalla costanza di sue operazioni: e le leggi tendono a un fine. Ma ciò che non ha intelligenza, non tende a fine, se non è da un ente intelligente diretto: quest'ente è Dio. Iddio che dal male medesimo fa nascere il bene; Iddio la cui volontà, alle mutabili e mal preveggenti volontà de' mortali, irradiatrice, soprasta.

Corollarii.

I. L'idea del nulla non è idea: nè può l'uomo pensare al nulla, in quanto è nulla. Da ciò segue diritto l'idea dell'infinito.

II. Il sentimento dell'unità è il sentimento dell'esistenza di Dio. Sentimento, dico; perchè se in noi fosse dell'unità l'idea vera, noi conosceremmo l'essenza di Dio.

III. L'ordine dell'universo morale, assai più che del corporeo, dimostra l'esistenza di Dio. Poichè vedere come dalla lotta continova delle passioni con l'idea unica della virtù, sorga puro e imperturbabile il numero d'un'armonia sublimissima, non si può, senza insieme cono-

scere che a questo incessante conflitto una mente immutabile soprassiede.

IV. L'argomento dell'ateo è un' ipotesi. Pognamo, dic'egli, che Dio non esista, e spieghiam ciò che gli altri credono inesplicabile senza Dio. Chi, sceverando i rivoli dalla fonte, prendesse a spiegare la discesa de' rivoli, lo potrebbe all'un modo od all'altro; ma venendo all'origine, il suo argomento avrebbe l'ali tarpate.

V. Dio è Quegli ch'è; il creato, ciò ch'è.

VI. San Tommaso trae gli argomenti dell'esistenza di Dio dagli attributi di Dio. Ciò dimostra la rettitudine dell' ingegno: e dà ancora a vedere che l'idea dell'esistenza di Dio è in tutti gli argomenti, a dir così, presupposta; che però è dono della rivelazione.

VII. L'idea della potenza e dell'atto, applicata al morale, dimostra che gli uomini si vantano spesso di ciò ch'è difetto: della potenza di fare.

VIII. Esistenza e atto, è tutt' uno. Ciò ch'è, opera. — L'inazione apparente della volontà è mala azione.

IX. Iddio dona alle cose l'atto dell'essere: le cose danno alle cose l'atto della qualità.

X. Dall'idea della potenza e dell'atto segue ancora che nell'essenza dell'anima è la libertà.

XI. L'ignoranza dell'uomo intorno alle cause di ciò che lo circonda, è dileguata da sola l'idea di Dio.

XII. L'idea dell' indefinito è per così dire il rovescio di quella dell' infinito. L'una dell'uomo, l'altra di Dio.

XIII. Coloro a cui sembra che a Dio troppo frivola cura sia governare le menome frascherie di quaggiù, sarebbero paghi se lor si dicesse che il governo delle cose è nella ragione delle cose, cioè nel complesso delle lor qualità.

XIV. Nella catena degli enti di quaggiù, l'ultimo è l'uomo se si risguardino gli enti quasi frapposti fra l'uomo e Dio. L'universo è scala allo spirito, all'anima è scoglio.

XV. A concepire per qualche modo il senso della voce *infinito*, non è altro mezzo che renderla con la voce *immutabile*. L'idea dell'unità pare espressa il meno indegnamente da questo vocabolo.

XVI. La mutabilità non tocca mai l'essere (perocchè l'essere allora si scambierebbe col nulla), ma i modi dell'essere, e dicesi contingenza.

XVII. L'argomento di Cartesio potrebbe innovarsi a questa maniera: nel contingente ciò che v'ha sempre di necessario, è l'essere. L'uomo benchè conscio della propria esistenza, non ridurrebbe questa coscienza in idea se già non avesse l' idea dell' essere a cui riscontrarla. Per formare adunque l' idea dell' essere, dee egli già avere l' idea dell' essere (1).

. . . .
. . . .

In Dio non sono accidenti, perchè l'accidente è al subbietto come la potenza all'atto; e *Dio, come già si disse, è mero atto: perchè Dio è ancora mero essere, e l'essere in quanto è tale, non può avere aggiunta di sorte alcuna; perchè finalmente essendo Iddio l'ente per sè, cosa alcuna per accidente in lui non ha luogo, e nemmeno accidenti per sè, giacchè gli accidenti non sono che effetti, e l'idea dell' effetto inchiude l' idea della causa.*

Corollarii.

I. Allorchè l'anima, astratta quasi dal senso, fa concordare l' intelletto e la volontà in uno oggetto unico, allora tace la fantasia quasi spenta. E qui distinguo la fantasia dalla imaginazione: e nomino quella la potenza degli idoli, questa la facoltà delle imagini. La prima partecipa molto del senso, e le idee ricevute di fuori compone e scompone a suo senno, e dalla semplice verità le diparte; ma la seconda, sempre alla mente soggetta, non fa che serbare l'imagine viva di ciò che alla mente più giova, e questa imagine per forza di tempo, o per altezza e spiritualità del soggetto sparuta o spenta, quasi co' suoi colori avvivare e con la sua face raccendere. La fantasia insomma è l' officina delle idee pervenute da' sensi; l'imaginazione è il deposito: la prima è la tentazione dell' animo, la seconda il sostegno dell' intelletto: la prima dalle cose spirituali trae giù alle corporee, la seconda dall'armonia e dalla vita delle corporee fa l' uomo alle spirituali salire. La fantasia cerca la varietà; l'imaginazione, la bellezza: la fantasia componendo forme nuove,

(1) Queste cose erano scritte quattr'anni e più, innanzi che uscisse l'opera d' Antonio Rosmini. Lascio l'espressione così impropria com' allora m' uscì della mente, per suggello del vero.

di questa creazione superba, dee talvolta forviare dal vero, e quindi nocere alla volontà; l'imaginazione, portando l'universo in sè stessa, avvicina il vero a noi, e noi quindi a Dio: l'una infine è la guerra, l'altra è l'arme dell'uomo. Ripiglio adunque che quando l'anima, l'intelletto alla volontà contemprando e reggendoli ad uno scopo, fa tacere il prestigio della fantasia, allora l'uomo più tiene della divina imagine e simiglianza, in quanto Iddio è atto mero, e accidenti non pate. Or questa armonia della volontà all' intelletto non può l'uomo averla perfetta se non pensando al suo Dio.

II. Iddio è l'essere da sè: l'idea dunque di Dio è inconciliabile coll' idea d'accidente. L'anima umana, in quanto tiene di Dio, cerca l'essere, e gli accidenti sorvola. E quand' anche, traviata, in sugli accidenti soffermasi, l'essere, ingannata, vi cerca; e l'esperienza sola alla fine giunge a mostrarle che l'essere ivi non è. Le terrene cose hanno un sol punto fermo, ed è il più alto, cioè quello che mette a Dio: tutto il resto è sfuggevole, e, abbracciato, svanisce. Quindi avviene sì spesso che la fantasia mendicando l'essere, o fabbricando edifizii di vento quaggiù, che le tolgono la vista di Dio, alla per fine ritrovasi dolorosamente sgannata, e nel piacere che agognava, sente il vuoto del nulla. Il nulla appunto degli accidentali piaceri ci mostra il tutto dell' unica essenza.

III. La fantasia si potrebbe nomare l'accidente, a dir quasi, della imaginazione; perocchè questa a concepire le cose esterne, e con le interne, quasi direi, collegarle, è necessarissima. Nè, a dimostrare l'azione immediata di Dio sull'anima, è lieve argomento quest' armonia inesplicabile delle operazioni dell' anima stessa. Perocchè se a commovere la volontà, vuolsi prima la cognizione dell'intelletto; e se a porre in opera l'intelletto, vuolsi la determinazione della volontà; e se l'intelletto senza la materia delle imagini i suoi raziocinii non può fabbricare, ne segue essere impossibile a diffinire qual sia prima a movere e quasi a spuntare nell'uomo, l'imaginazione, la volontà o l'intelletto. Il qual dubbio sublime è prova insieme dell' unità, vale a dire della spiritualità del principio dentro di noi operante, e della congiunzione del mondo corporeo col morale, e d'ambedue con l'eterno.

IV. Pare che l'uomo fatto a somiglianza di lui ch'è puro ente, quegli accidenti che diconsi varietà, sì negli usi del vivere e sì nel bello delle arti, non dovrebbe poter sofferire. Ma l'uomo ricerca la varietà nella vita, appunto perchè non coglie l'essere, e non trovandolo in uno

accidente, il persegue a così dire in altro; sè medesimo intanto d'oggetto in oggetto con ansia affannosa rotando. Si vegga all'incontro l'nom pio, le cui azioni sono nella verità e nell'essenza fondate non già con teorica ma sibbene con pratica stabilità; come sia ne'suoi moti, ne'suoi costumi, ne' suoi medesimi ragionamenti costante. Quanto al bello delle arti, non è già la varietà l'essenza del bello, è l'unità sola e semplice; e il piacere dell'animo nel vagheggiamento della bellezza non è già nel trovare come le parti varie diversifichino in tra di loro, ma piuttosto come armonizzando compongano un tutto proporzionato. L'idea della proporzione ha il suo vero fondato su quella dell'equazione; e l'equazione su quella dell'unità. Quindi segue, come vadano errati que'molti che nella moltiplicità degli ornamenti, e, a dir quasi, nel frastaglio del bello, fanno il bello consistere. Tanto il bello al buono si collega e consocia!

V. *Omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens.* Questo vero si mostra anco nelle deliberazioni della volontà, e nelle dubitazioni dell' intelletto. La somma ed essenziale verità o bontà, per sè medesima splende: e negli spiriti più traviati, sovra tutti i riguardi accidentali all'umano essere, s'innalza il simulacro del vero. Potrebbesi giudicare della rettitudine dubbia di certe azioni, dal senso primo ch'esse risvegliano nel proprio animo o nell' altrui. E così potrebbesi giudicare qual sia in un argomento la prova più sostanziale del vero, da questo indizio, cioè dal vedere più spiriti retti, a ciò pensanti, nella medesima idea di primo lancio concorrere. Potrebbesi infine giudicare non irragionevolmente della maggiore o minore rettitudine e profondità d'una mente, dal veder s'ella afferri dapprima il pensiero essenziale nel soggetto che a lei si presenta, ovver si soffermi negli accidenti, e nelle particolarità minuziose. In ciò sono maschi gli antichi: questo frondeggiare d' affetti, questo pompeggiare di concetti, questa smania di sensibilità non pare che fosse la meta, a' lor occhi, del bello.

Iddio è semplice, perchè non è un composto di parti, nè di materia, nè d' essere e d'esistenza, nè di genere e differenza, nè di sostanza e accidente. Iddio è semplice, perchè le parti d'un ente composto non si adunano che per virtù d' una causa; e Dio è causa prima. Iddio è semplice, perchè nel composto è la potenza e l'atto; od almeno le parti sono in potenza a rispetto del tutto: ora in Dio non è potenza. Iddio finalmente è semplice perchè'l tutto composto è di-

verso da ciascheduna delle sue parti: ma nella forma, in quanto ella è forma, non è questa distinzione: ora Dio è forma prima, e però semplice. Ma negli effetti di Dio non può essere l' assoluta necessità, perchè l'essere almeno sarà dall' essenza diverso. Che se nelle cose di quaggiù, il composto è migliore del semplice, questo viene dall'essere tutte le cose finite: ma l' infinito, perciò ch' egli è semplice, appunto è perfetto.

Corollarii.

I. Quanto la causa è più semplice, tanto più tiene della potenza divina; tanto più ne sono essenziali gli effetti. Ogni cosa composta attesta la sua impotenza, e la gravezza che all' impotenza indivisibilmente s'accoppia. Questo principio, applicato alla politica, alla morale, alle arti belle, e alle meccaniche ancora, è fecondo.

II. Semplice è quello da cui non puoi punto levare senza togliere il tutto. Questa forse è l'idea più positiva del semplice. E questo dimostra come la semplicità assoluta sia insieme assoluta necessità; e come all' ente semplice sia essenziale il pensiero, perchè, levato il pensiero, l' idea del semplice è nulla.

III. Negando la spiritualità dell'anima, viensi ad ammettere un effetto maggior della causa. Poichè, a volere anche che il movente del pensiero sia pretta materia, il pensiero però non può mai figurarsi come materia. Onde da causa materiale nascerebbe un effetto spirituale; se pur non si dica che il giudizio dell'uomo sia un pezzo di carne anch'esso, o un soffio di vento.

IV. La semplicità assoluta di Dio può provarsi anche così: l'assoluto è semplice, perchè l' idea dell' ente composto è sempre relativa alle parti di ch' e' si compone. Ora il sommo assoluto sarà sommamente anche semplice.

V. La teologia naturale comune, tra l'anima umana e Dio differenza non pone, se non l'essere quella finita, questo infinito: ma quanto allo spirito, nulla aggiunge. San Tommaso, coi lumi della sola teologia naturale, dimostra che per cinque gradi d' idee negative convien passare prima di giungere dall' idea dello spirito umano a quella di Dio: perchè Dio non pur non è corpo, ma non è composto di forma e materia, nè di natura e soggetto, nè d' essenza e d' essere, nè di genere e differenza, nè d'accidente e sostanza.

VI. Pare che l'idea di Dio sia la più inaccessibile e quasi la più lontana dall'uomo: ed è il contrario. — L'esistenza delle cause secondarie, come possiam noi accertatamente conoscerla? Tutto è tenebre agli occhi nostri; e la relazione di causa ed effetto è un mistero impercettibile all'umano orgoglio. Il solo punto certo, è la necessità della prima causa assoluta. La certezza tutta si fonda su quella necessità.

VII. *Esse sine additione, est esse divinum.* — Se applicar questo semplice ma fecondo principio alle cose della misera nostra mente, non fosse profanarlo, direi che nelle arti il punto sommo del bello, si è questo appunto: non soffrire addizione, nè menoma. Un' imagine, un tocco di più, una parola, basta a guastare ogni cosa. E in ciò son grandi gli antichi: la moderna loquacità crede spesso aggrandir la bellezza caricandola.

VIII. Parmi profondo il principio di san Tommaso. In due modi può dirsi che un ente qualsiasi, è: il primo modo è l'atto e il modo dell'essere, l'altro è la composizion della proposizione che l'anima fa congiungendo il predicato al soggetto. L'essere e l'essenza di Dio, nel primo modo (cioè in sè stessa), n'è ignoto; ma non nel secondo: perchè dicendo, Iddio è, noi possiamo sapere, questa proposizione esser vera.

Iddio è l'ente degli enti: però a verun genere non appartiene... Onde segue che Dio non si può definire, perchè la definizione statuisce il genere a cui l'ente appartiene, e la differenza ch' è dall'idea di tal genere all' idea del dato ente, di cui si ragiona. Ed essendo la definizione la base della dimostrazione, ne viene ancora che l'esistenza di Dio non si può dimostrare se non dagli effetti...

Corollarii.

I. Questa parte del trattato pare ad altro non tenda che a sfrondar, se può dirsi, di tutti gli accessorii involucri l'idea di Dio; e dimostrare che, semplice, com' ella è, alla semplicità stessa dell' umano spirito è inaccessibile. Quelle verità son sublimi veramente che insegnano l' umiltà.

II. La sublimità inarrivabile dell' idea di Dio è dono a' mortali della misericordia infinita, che quanto più parca di sè qui si mostra, tant' è a riconoscere più liberale. Perchè se l'idea di Dio fosse il cu-

mulo, a dir così, delle umane argomentazioni, e l'affinamento dell'altre idee, quanti sarebbero coloro a cui la conoscenza di Dio quaggiù sarebbe, anche quanto ad uom lice, concessa? Per contro, essendo la cosa com'è, quand'io ho detto all'uomo: l'idea di Dio è superiore al tuo scarso intelletto, io gli ho data di Dio la più nobile idea che in umano intelletto possa capire.

III. I soggetti talvolta da san Tommaso trattati, paiono o sottigliezze, o evidenti verità, di cui vano è ragionare a dilungo. Ma tutte le verità dagli scettici oppugnate sono al modo stesso evidenti: nè tanto oppugnate sarebbero se si conoscessero queste che nel primo aspetto ci paiono sottigliezze.

IV. Dall'affermare che l'idea di Dio nell'umano intelletto è negativa, parrebbe seguire che l'idea di Dio è come l'idea della privazione; ma no: il positivo sommo si è quello appunto che fa inaccessibile l'idea di Dio.

V. Potrebbesi dubitare se cosa ci abbia di cui dar si possa vera definizione. Basta provarsi a dar della stessa *definizione* una definizione positiva, e si vedrà ch'è impossibile darla retta. La stessa parola *differenza* adoprata dagli scolastici come parte integrante della definizione, contiene un'idea negativa. E del genere senza la differenza, l'umana mente non può fare concetto. Questo non poter l'uomo comprendere il mero universale, è appunto la milizia dell'uomo quaggiù: e d'altronde questo poter comprendere l'universale malgrado l'amor del particolare, questo bisogno, dich'io, di trovare l'universale nello stesso particolare che s'ama, è il lume del volto di Dio sulle nostre fronti segnato, e che quinci su tutte le cose folgoreggia riflesso.

VI. Potrebbesi così dimostrare l'esistenza di Dio. L'idea di Dio, comunque venga ella nell'uomo, è certo la più generale di tutte le idee (1). Or qual è nell'umana mente la più generale di tutte l'idee? L'ente. Ma l'idea dell'ente (assoluta, cioè generale com'è), non ammette l'idea di veruna qualità speciale che la particolareggi o individui. E d'altronde l'idea dell'ente senza qualità, è idea nulla. Perchè dunque l'idea generale sia vera, dee comprendere tutte le qualità im-

(1) Lascio senza correggere questa espressione inesatta, per nulla mutare d'un passo che accenna all'idea dell'essere in modo assai chiaro, passo da me scritto nel principiare del 1826, più anni innanzi, ripeto, che l'opera d'Antonio Rosmini fosse fatta pubblica, e pur concepita, per quanto io ne so.

medesimate nell' idea dell'ente, sì che l'ente e l'essenza sieno una cosa. Ecco l'Ente infinito.

VII. L'argomento cartesiano sull'esistenza di Dio, è 'l più certo, ed è quello a cui gli altri s'appoggiano. Le trattazioni filosofiche si potrebbero sovente render più semplici, riducendo più argomenti secondarii ad un sommo: e questo si può quando è bene adulta la scienza, e da più lati versata.

VIII. Osservisi come l'idea del nulla sia all'occhio della mente impossibile; perocchè la medesima negazione, così familiare agli umani ragionamenti, primieramente è ministra, o reale o apparente, della verità, vale a dire dell'ente; di poi, è appoggiata all'affermazione, perchè se qualcosa non s'affermasse, niente si potrebbe negare. La negazione de' filosofi è come la *repulsione* de' fisici; un modo di dire. E siccome la repulsione non è che attrazion prevalente, così la negazione è l'atto della mente che balza dalle idee non unite fra loro, a quelle che tengono più dell'uno. Onde potrebbesi dire che la negazione è la semplificazion delle idee.

IX. Entrando nella mente del Loche, ben si vede che alla voce *essenza* died' egli tutto altro senso che san Tommaso. L'essenza, dice questi, è la potenza dell'essere, ch'è quanto dire, è il complesso di quelle qualità che aggiungendosi all'atto dell'essere fanno che l'ente appartenga a tale specie piuttosto che a tale. L'essenza, dice il Loche, è il complesso di tutte le qualità note e ignote d'un ente. Onde soggiunge: noi non sappiamo se tutte le qualità d'un ente ci sien note; adunque non possiamo sapere se la qualità del pensiero al corpo sia essenzialmente negata, sicchè l'onnipotenza d'Iddio far non possa che 'l corpo pensi. A che si risponde: 1. Che nell'argomento del Loche, il pensiero è guardato come qualità dell'ente; talchè per donare il pensiero al corpo, si toglie l'essenza allo spirito; 2. Che o questa qualità incognita del corpo che, giusta il Loche, potrebbe essere l'appiccagnolo del pensiero, è tale che distrugge le altre sue qualità: e allora l'essenza è mutata, ed il corpo non è più corpo: o restano, non ostante le incognite, le qualità cognite, siccome la moltiplicità delle parti, e la figura; ed allora l'idea che noi abbiamo di tali qualità è inconciliabile con l'idea del pensiero. Altra è, si dirà, l'idea nostra, ed altra è la realtà della cosa. Il Loche così distruggerebbe anche la propria opinione: ed allora converrebbe tornare da capo e vedere, non già se il corpo possa pensare, ma se l'idea che noi abbiamo del corpo sia vera. Il sistema del Loche trae non

tanto al materialismo quanto al pirronismo uno spirito errante: e questo spirito, raddrizzato, dal sistema del Loche conseguentemente dovrebbe all' idealismo venire.

X. Il mezzo della dimostrazione è la definizione: così san Tommaso. E potrebbe dirsi a vicenda che della definizione il mezzo è la dimostrazione; poichè definir non si può cosa di cui non sia dimostrata l'esistenza, e dimostrate insieme le qualità che dalle altre la distinguono, e son però parti della definizione integranti.

. . . .

. . . .

Le perfezioni dell'effetto già debbono essere nella causa, specialmente trattandosi di causa somma. D'altronde a un ente sussistente per sè nulla può mancare di quel ch' hanno gli enti di partecipata esistenza. Nè vale opporre che varie sono le perfezioni negli enti, e che Dio è uno: perchè il sommo grado di perfezione esclude la varietà; nè le qualità delle parti, per esser varie, cessan però di trovarsi nel tutto: i gradi non tolgono ch'esista un bene sommo a cui rapportarli.

Corollarii.

I. L'essere in Dio tutte quante le perfezioni, porta di conseguenza, che nella contemplazione di Dio tutti sieno i piaceri. Tra que' dello spirito e del corpo, non è essenzial guerra, qual pare; poichè se ciò fosse, nè Dio li avrebbe dati, nè la religione li avrebbe per certa guisa santificati coprendoli del suo bel velo.

II. Le perfezioni particolari a vicenda si escludono: ma quanto è più generale la perfezione, tanto è più vera ed una. Questo è vero in estetica, in morale, in politica.

III. La prima perfezione dell' uomo è la volontà: che cercando tutti i mezzi d'adempiere sè medesima, tende necessariamente alla perfezione dell' intelletto; poich' usar non puossi di ciò che s'ignora. L'intelletto estendendosi nella cognizione delle cose ha bisogno delle imagini, per custodirle e revocarle ad ogni tempo: onde la perfezione dell' intelletto è collegata con l'uso della imaginazione. L'imaginazione, nell'atto del chiudere dentro di sè queste forme, dee naturalmente raccostarle, talvolta sì che si tocchino, per agevolare l'associazione delle

idee. La perfezione pertanto della facoltà imaginativa conduce agli arbitrii della fantasia che compone delle imagini vere idoli falsi, e talvolta anche mostri. La fantasia mette al senso: ed ecco come, se l'uomo non ci pon mente, dalla vetta del bene viene sdrucciolando giù verso il male.

IV. Il plurale di questo vocabolo *perfezione*, è un controsenso. Una sola esser deve la perfezione, se perfezione vuol dirsi: e i varii beni nelle cose dispersi, non sono che questa perfezione medesima considerata da varii aspetti.

V. Spesso avviene che il bene delle cose di quaggiù, dall' uomo cieco si creda quasi sussistente da sè, e si consideri come separato dall'eterno ordine delle cose; il quale diveglimento con termine efficacissimo dicesi distrazione, quasi strascinamento che seguiti all'avulsione. E di qui nasce l' umana infelicità: perchè l'uomo cercando il reale dove non è, resta illuso; e arrossisce di confessare a sè la propria illusione, e tenta sopprimere la voce gridante dentro il suo inganno, e non potendo sopprimerla, la fugge; e dopo aver divelte le cose dalle cose, sè divelle da sè; e paventando vedere sè stesso, rende men possibile il ravvedimento.

SE V' HA CREATURA CHE POSSA DIRSI SIMILE A DIO.

Ci ha varie specie di somiglianza, poichè, somiglianza essendo una qualunque convenienza o comunicazione d'atti, varii gradi esser possono di cotale convenienza o comunicazione. Havvi cose che la stessa forma hanno nella stessa natura, nel modo stesso: havvi cose convenienti di forma e d'essenza ma non convenienti nel grado dell' atto: havvi cose per ultimo, convenienti nella forma in genere, in quanto cioè la forma è atto ed agente, ma non in altro. Ora questa convenienza, quand'è di causa ad effetto, o conserva nell'effetto l'essenza della causa, siccome nell' uomo che viene dall' uomo; o nò, siccome gli effetti della luce del sole non hanno convenienza col sole, se non in quanto essi stessi producono alcuni effetti simili a quelli del sole. E a questo modo le creature si possono dir simili a Dio. Nè già segue che Dio possa perciò dirsi simile alle creature: perchè l' ombra dell' uomo è simile all' uomo, da ciò non viene che l' uomo sia simile all' ombra sua.

Corollarii.

I. Se le creature non fossero a qualche modo simili al creatore, converrebbe dire o che le qualità negative, cioè il nulla, fa parte di loro esistenza, o che in Dio non contiensi ogni positivo, vale a dire ogni bene, perchè tuttociò ch'è positivo, in suo genere è bene.

II. Della divinità della Genesi è prova, s' altre mancassero, il *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Questa somiglianza con Dio, che sublima tanto l'umana ragione, non potea essere trovata dall' uomo.

III. Alta scienza trar potrebbesi dallo studio delle creature, indagando dai loro effetti ed uffizii i fini per cui Dio le creò, o almeno il grado d'efficacia in ch'elle si possono considerare come mezzi che mettono a Dio.

IV. L'umana mente s'umilia in pensando all'infinita varietà d'enti che possono esistere nello spazio, e dei quali non possiamo formare un'idea; perchè se noi possedessimo l'idea di tutte le forme possibili, allora solo varremmo ad imaginare come possano essere fatti questi enti. Intanto noi non possiam che supporgli simili a noi: e quest' idea è così piccola e bassa che atterra l' umano orgoglio.

V. Noi non potremmo giudicare nelle cose del più e del meno senza avere in noi una misura, e un' idea dell' assoluto a cui questo più e questo meno rapportare si possa.

VI. La similitudine tra l' effetto e quella che si vuol provare siccome causa, è la prova appunto che quella di cui è questione, sia la vera causa, non altra.

DEL BENE IN COMUNE.

Ente e buono *gli è in sè la medesima cosa; ma si distinguono in ciò che il buono è appetibile. Ora ogni cosa è tanto appetibile quant' è perfetta, poichè ciascun ente appetisce la perfezion sua. La perfezione è più tanta, quanto più è l'atto. E se il buono si distingue dall'ente, egli è perchè sendo in ogni ente, tranne Dio, oltre all' atto la potenza, laddove la potenza è più attuabile, ivi è maggiore bontà dell' essere. Onde quando si dice ente semplicemente, s' intende dell' atto d' essere; quando si dice buono, s' intende degli atti che accompagnano l'atto dell'essere stesso.*

Corollarii.

I. L' uomo tende sempre al reale, perchè tende al buono. Quest'è il principio sommo dell' estetica.

II. Gli errori delle scienze e quelli delle passioni consistono nel dividere l'idea dell' ente da quella del buono. E la somma felicità della vita avvenire consisterà in questo appunto, nel vedere conginnto inseparabilmente il sentimento all' idea.

III. Tanto è più grave il peccato quanto più tenta offendere la verità delle cose.

IV. A formare della semplicità del sommo Ente un' idea men dal vero distante giova pensare che, se nell'essere è la bontà, l' Essere assoluto è assolnta bontà; che pertanto l'idea della bontà è semplicissima perchè indivisibile dall' idea dell'essere, non sovrapposta a quella, come alla debilità nostra pare.

V. L' uomo ora considera il bnono senza por mente all'ente, ora l'ente senza por mente al buono. Certi scienziati non sono men peccatori dei peccatori.

VI. Astraendo si può separare l'idea del bene da quella dell'essere; ma in verità l' effetto che l'ente produce sull' uomo, è sempre l'amore del buono. E il male avviene nell'animo allora solo che la volontà si affatica a cercare quel che non è.

DELLA CADUTA ANTICHISSIMA DELL'UMANA SPECIE.

Negare la colpa originale perchè degradazione dell' umanità, gli è negare non solo le posteriori degradazioni di quella ma la possibilità loro stessa.

La caduta appena fatta, è, secondo la Genesi, riparata: il Salvatore è promesso. La colpa non è cagione ma occasione d' un inestimabile perfezionamento.

Intanto che l' uomo cadeva dall' altezza natia, Dio lo prende e lo colloca in altura più libera. Di là si sale vieppiù alto con più affanno; ma si domina altresì più terreno. L'abisso è più fondo sotto, ma siamo anche men lontani dal vertice. *O felix culpa!* esclama la Chiesa.

Riguardiamo con sant'Agostino, l'umanità come un uomo. Il quale se nella sua malattia cresce pure, e fa cose a mano a mano più grandi, non si dirà che decade.

Se la colpa d' Adamo non era, non avremmo il sangue di Cristo. Misterioso il suo detto: *necesse est ut eveniant scandala: vae autem homini illi per quem scandalum venit!*

L' avanzar nella via non da altro misurasi che dall' appressare alla meta. Dall' eternità noi potremo computare giusto il cammino che la specie avrà corso. Frattanto crediamo a chi dice: *appropinquavit in vos regnum Dei.*

Ma giudicare l' umanità da un' epoca, gli è giudicare la statua dalla foglia che vela le sue vergogne.

Poi l' universo non è per noi soli. E quand' anco il cammino della specie nostra paresse retrogrado, chi sa che questo retrocedere non fosse condizione al progresso di mondi incogniti a noi? Noi siam tanto piccoli, e tanti misteri ci stanno intorno!

Ma il domma del qual discorriamo, molti misteri c' illustra, così come fanno i dommi cristiani tutti. Perchè se non dall' originale fallire, le prave inclinazioni della nostra volontà vengon dunque da Dio.

Nel peccato del primo uomo fu abuso di potere, d' intelligenza, d' amore. Quindi per pena il potere menomato, oscurata l' intelligenza, intiepidito e disperso l' amore.

Prima del fallo la vita esteriore era corrispondenza facile colla interiore: dacchè l' uomo rompe l' equilibrio con le forze maggiori di sè, giusto è che sia rotto con le minori.

Ma vediamo ancor meglio i vantaggi morali che trasse Dio dal volontario nostro danno. L'uomo primieramente sentì la propria debolezza.

Quindi l'umiltà madre d'ogni bene, il pudore, l'onésta ed espiatrice vergogna; il sempre più conoscere necessaria la preghiera; la custodia di sè; la fiducia in Dio, cioè la speranza e l'amore.

Sentendo la propria debolezza, l'uomo sente la giustizia superna grave sopra sè: e non potendo dubitare della insufficienza propria, il discredere gli è più difficile assai. Che se il nostro orgoglio dopo tante sconfitte volontarie e meritate, non è domo ancora, pensa, se potesse credersi senza macchia.

Questo grande esperimento fatto da Adamo per tutti noi, non può essere inutile se non per nuova e più rea colpa nostra. Or sappiamo il pericolo: nè l'esperienza del male più ci bisogna per conoscere il male.

Di qui nuovo senso e sublime alle parole: *estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae.*

Imaginate la prima generazione d'uomini pura; poi sorgere un colpevole, e procreare una generazione corrotta. Ecco due razze nel mondo, una mortale, l'altra immortale: odii e divisioni, sorgente di colpe più gravi forse di quella che viziò la razza fin nella radice.

Legge del resto posta all'intelligenze finite, si è che il positivo sovente conoscano per via del negativo: e lo dice la parola *infinito* che ha forma negativa anch'esso. L'esperienza del male ci ha dunque aiutati a conoscere il bene. E il simile segue tutto dì nella vita.

La parabola della pecorella e della margarita smarrite non simboleggiano solamente la misericordia di Dio, ma accennano ad una legge d'arcana giustizia: che l'uomo può tornare a Dio migliore di quando se n'era partito.

Il fallo stesso per altro attesta la dignità dell'anima umana attestando la libertà.

Se non che, pur nel contrastare al volere divino, l'uom serve ad esso. Errare egli può, ma non fare intoppo ai disegni di Dio. Dio sempre opera: dunque sempre progresso.

Vantaggi inestimabili non del fallo, ma che Dio trasse dal fallo, son le nuove idee da Gesù diffuse nel mondo; le idee e i sentimenti che genera la speranza del suo venire.

Vantaggi sono i meriti nostri accresciuti nella battaglia e nel dolore; il merito del vincere le difficoltà opposteci alla non più tanto age-

vole scoperta del vero; la gioia dello scoprirlo, che quindi si fa più profonda.

Vantaggi sono tutti i piaceri che produce il cessare, il rallentare, il variar de' dolori.

Vantaggio il dolore, che umilia l'orgoglio; il dolore, ch'è sovente ostacolo più al male che al bene. Questo ch'io dico è uno de' più grandi progressi dell' umanità; una delle leggi più ammirande di lei.

Il dolore fortifica l' animo, stimola l' intelletto; ispira la compassione, e quindi l'amore; stringe i vincoli dell' umana società.

Il dolore arma i molti deboli contro il forte nemico. Il dolore è il secondo ministro della vera uguaglianza. Il primo è la morte.

Il pensier della morte ci stacca dalle inezie e dalle sudicerie della terra, e ci prepara al sacrifizio, e moltiplica il merito de' sacrifizii, e ci fa previvere in Dio.

L' agonia che precede alla morte è anch' essa avvertimento pieno di misericordia, preparazione e prova espiatrice, e insegnamento possente a chi resta.

La brevità delle vite umane accelera i progressi della specie: più anime sono in moto; più strumenti alla gloria di Dio: più sentimenti giocano, più idee si ricambiano: più si feconda il terreno per le messi avvenire.

Le forze dal fallo scemateci, Gesù fa maggiori di prima. Egli si fa il nostro Adamo. L' umanità tutta quanta è rifatta nel sen di Maria. La valle è colmata; la misura è piena, e trabocca.

Non confondiamo pertanto la dottrina degl' Indi sul fallo antichissimo, con la nostra. Quelli pongono l' espiazione che ripara, non la redenzione che ricrea.

Del resto la storia del fallo non è ella narrata dalla Genesi chiaro assai? Degli angeli caduti e de' puri non è egli parlato in Mosè, in Giobbe, e ne' profeti più volte? E non c' insistono troppo per non dare appicco a' Giudei (gente materiale) a superstizioni che nocciano al domma dell' unità divina, ch' era la più necessaria delle tradizioni a quel popolo confidate.

Poi, alle narrazioni de' libri conviene aggiunger le orali, complemento necessario di fede viva, come di vivo linguaggio. E delle orali spettanti agli angeli buoni e a' rei, ne' libri rabbinici n' abbiamo fin troppe.

La schietta narrazione mosaica rivela l' esistenza di spiriti più alti

di noi, ch'empiono l'universo, e possono, Dio permettente, sull'uomo: ci scopre nuovi mondi, e ci dà più ampia idea della gloria divina.

Ci mette in commercio con essi mondi, ci mostra mediatori possenti; aggiunge all' umana speranza: ci umilia rimpetto a tante creature più pure, enti innumerabili e di non conoscinta e non comprensibile bellezza.

Idea che esalta l'anima umiliando, non puot' essere falsa. E quest' è il divino suggello della rivelazione cristiana.

La cristiana legge pone a fondamento quasi di sè, questo domma del fallo primo. Questo negato, il battesimo, l'eucaristia, diventano cerimonie simboliche; la chiesa una setta; e stoltezza le parole di tante grandi anime che da Paolo a noi custodirono come eredità consolatrice questa terribile verità.

La quale è mistero, sì; ma conforme all' ordine in tutte le opere tenuto da Dio. Poichè la legge di successione, e quindi di trasmissione, è legge suprema del nostro universo. Con lei si spiega nel mondo corporeo la generazione; nell' intellettuale, la parola; nel morale, l'educazione; nel politico, la vita de' popoli e i loro diritti e doveri immortali; nel religioso la redenzione e la chiesa.

XIII.

LA REDENZIONE.

È egli caso che Cristo venga dal popolo di Mosè, e che le più intelligenti nazioni del mondo credano al libro di Mosè confermato da Cristo?

La legge della procreazione imposta al popolo ebreo sì che la sterilità fosse vergognosa, mirava (tra gli altri fini) a moltiplicare la buona tradizione.

Nei primi due capi di san Matteo rincontriamo cinque avveramenti di profezia, computata la genealogia di Gesù.

Bisognerebbe avere una fede più larga di quella che i filosofi del dubbio deridono ne' cristiani, per credere che la nascita di Pollioncino abbia ispirato: *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.* Si noti che la giustizia è figurata col nome di Vergine. — *Jam nova progenies coelo demittitur alto.* Il *nova* e il *demittitur,* di Pollioncino, sarebbero senza senso.

L'avveramento di quelle profezie che riguardavano la libera volontà dei nemici di Cristo, è segno evidentemente divino.

I misteri naturali della natura divina, della umana libertà, della natura de' corpi, sono dilucidati dai tre misteri cattolici: trinità, redenzione, eucaristia.

L'autorità della rivelazione appunto perciò è rispettabile, che restringendo a pochi i misteri, sul resto lascia libero il campo alla ragione dell'uomo. Questi togliete: i misteri vi si moltiplicano in infinito, e diventano enigmi.

Coll' incarnazione e coll'eucaristia sono santificati non solo i corpi nostri ma tutta la sostanza corporea del creato.

Nell' incarnazione e nell' eucaristia è consacrata la materia tutta quanta. L'eucaristia non è che un corollario dell'incarnazione del Verbo.

Sacri stimavansi tutti gli oggetti benefici all' uomo: ma gli è notabile come ai fonti soltanto si desse come in proprio l'aggiunto di sacri. *Fontes sacros : — aquae lene caput sacrae.*

L'acqua, il vino, l'olio, il pane sono santificati dai sacramenti di Cristo; ma sopra ogni cosa, la parola e l'amore.

La virtù della redenzione opera fin sugl'infedeli che ne sono ignoranti, si per le preghiere della Chiesa, si per le influenze dirette della grazia.

XIV.

OPERE SOPRANNATURALI.

Se sei figliuolo di Dio, di' che queste pietre sien pani. — Non è giusto l' argomento: se sei tale, fa tanto; ma: se fai tanto, sei tale.

Gli ossessi appaiono al tempo di G. Cristo, a dimostrazione d' un mondo di creature invisibili operanti su noi. La redenzione rende sensibile il male occulto che per essa si viene in sensibile modo a guarire.

Il miracolo è straordinario, non contra l' ordine.

Noi chiamiamo natura le leggi del mondo a noi note: ma la natura intera è lo stato soprannaturale, al qual c' innalza la grazia.

Le cose naturali sono anella visibili della spirituale catena che pende da Dio.

Non c' è legge del mondo corporeo, altra che spirituale: noi dun-

que colle nostre esperienze non possiamo conoscere in che stia l'essenza della legge.

È miracolo anco la conoscenza inspirata dell'adempimento d'una legge generale.

Il miracolo sta nella fede, è cosa affatto morale. Può dunque essere accompagnato da errori scientifici. Per allungare il giorno non occorreva che Giosuè fosse un Neuton. E non bastava.

Molte cose mirabili saranno conosciute da ultimo conformi a natura; in molte cose ovvie della natura si adorerà una potenza oltremirabile; e il mondo visibile con l'invisibile contempreranosi in sublime armonia.

L'opere della natura e della grazia paion più grandi nel principio e nel fine che nel mezzo.

XV.

PRATICHE RELIGIOSE.

Senza i templi e le imagini religiose, si pensi che sarebbe l'arte umana: senza idee religiose l'umana società, peggio.

Que' che gridano contro la confessione, pensino che pur tra' pagani gli erranti si volgevano al sacerdote per espiare il peccato, e gl'indicavano sovente il peccato, confessandolo pubblicamente. Ulisse a Crise.

Chi crede non aver di bisogno della confessione per sanare l'anima inferma, non rammenta che i medici, quando sono malati, non credono poter bene curare sè stessi.

Pena vale dolore e vale gastigo; penitenza e pentimento vengono da pena anch'essi, sono dolori ch'hanno virtù d'espiare. La legge umana punisce, non fa pentire. I superstiziosi credon valevole la penitenza nudata di pentimento.

Tra i beni molti della confessione è pur questo, che le esperienze dell'errore comunicando al sacerdote, rende utili alla società: così il sacerdote può conoscere i mali, e pensare a'rimedii.

Un cristiano, gli sia pur tolto ogni potere esteriormente benefico, se, non potendo altro, prega ed ama, non sarà mai costretto dire: *diem perdidi.*

La cucina potrebb' esser memoria de' sacrifizii un dì fatti a Dio. Ogni atto umano potrebb' essere atto di fede.

A chi vuole inutile la preghiera rispondano le stesse tradizioni pagane: ο δε φρενα τερπετ᾽ ακούων.

Uomo che prega è uomo che spera.

Difficile bene pregare, bene sperare, amar bene: preghiamo di pregare, speriam di sperare, amiamo d'amare.

Esca la preghiera dalle profondità dello spirito, perchè più chiara rimbalzi nelle altezze infinite.

Tutti i beati invocati o no, operano su tutta l'umanità. Gl'invocati operano più, anche per questo che, l'invocarli è già un bene che non può non ne produrre altri.

Il domma della comunione de' Santi accenna a una legge sovrana: la perpetua comunicazione degli enti tutti.

XVI.

ABUSI.

Molte tentazioni sono ispirazioni abusate.

Le tentazioni del demonio sono a certi pii scusa quasi mitologica della propria debolezza.

Il primo peccato nel mondo è d' orgoglio e di gola, il secondo d'orgoglio e d'avarizia, il terzo d'orgoglio e d' invidia, il quarto d'orgoglio e di sangue, il quinto di sangue non per invidia ma per vendetta: poi viene l' amore che mescola i credenti ai non credenti: poi l' empietà nella torre.

Quando l'uomo spera negli uomini, cessa in gran parte la grazia; quand' egli è dagli uomini abbandonato, la grazia risorge più viva. I magi veggono la stella: vengono a Gerusalemme, ricorrono ad Erode; la stella dispare, Erode li inganna.

Taluni per umani riguardi fanno all'amore con Dio, ma di furto.

Una volta nel procreare pensavano: io vo' mettere al mondo un israelita, un cristiano, un patrizio romano, un marchese: e questo pensiero poteva sulla generazione e l'indole della prole; ora, il più congiungendosi pensano a ricevere e a dare solletico.

Le parole, le idee, gli affetti sono non quali suonano, ma quali le traduce l' uomo che parla e quello che ascolta. C'è chi legge il Vangelo paganamente, c'è chi cristianamente Tibullo.

Gl' indevoti abborracciano, i devoti gingillano.

Le più austere mortificazioni non sono i sacrifizii più grandi. A Filippo Neri non erano, io spero, minori i meriti e l' amore che ad Ilarione l' eremita.

La religione determinando i doveri, rende la virtù più facile e la scienza del bene più certa. La superstizion, moltiplicando oltre al giusto i doveri, toglie all' uomo le forze d' adempirli: e per tal modo indebolisce e corrompe gli animi umani. La superstizione però, che moltiplica i doveri, è men rea dell' incredulità che li nega.

XVII.

VANTAGGI INTELLETTUALI DEL CREDERE.

Ciascuna idea ha un lato chiaro, uno oscuro: chiara dal lato religioso, oscura dall' umano.

Il cristianesimo è telescopio insieme e microscopio.

Più verità pratiche sono in una faccia del Vangelo che in tutta una biblioteca.

Un contadino cristiano ne sa più di morale che Platone e Aristotele.

Le verità sono cerchi concentrici: chi si colloca nella verità religiosa, è nel mezzo, domina le altre meglio. Ma viaggiare pe' cerchi, per poi ritornare al centro, non guasta.

La fede, segnando i limiti della ragione, ne allarga il campo, perchè fa il passo sicuro dovunque si sappia non essere il limite. L' uomo va più spedito; e sapendo quel che deve evitare, sa insieme quel ch'evitare non deve.

Nella dottrina rivelata è questo vantaggio, ch' oltre alla verità da lei direttamente espressa, molt' altre ne sono da quella via sottintese, ispirate, simboleggiate.

La fede, molte cose sottintende; onde dimostra ingegni più svegliati, e più svegliati li rende.

Qual è il punto dove i sentimenti diversi del bello e del buono mirabilmente s' adunano? Dio.

L' ente che tende a un fine, si semplifica quasi: e nel semplificarsi, l' efficacia sua si moltiplica: perchè la forza dell' unità che si distende al tutto, facendosi in ciascheduna parte sentire, le dona la forza

del tutto. E così le cose del mondo, guardate dal lato della provvidenza divina, tutte si restringono a un fine: e la meta di tal fine fa sì che ciascuna parte dell'universo morale e corporeo porti in sè quasi il germe e l'imagine dell'intero universo.

I misteri cristiani son germe di scoperte fisiche innumerabili.

I primi padri incorporavano alla sacra la scienza profana, ed era sapiente avvedimento. La scienza profana da sè, cade come fanciullo debole e senza guida.

Più crescono le cognizioni della materiale realità delle cose, e più l'uomo dubita della realità loro: tanto alla nostra natura è necessaria la fede.

Quando la scienza è giunta a certa maturità, e già comincia a corrompersi; viene allora la religione, e se ne impadronisce, e la risana, e ne trae norme pratiche, e la parte inutile ne getta via. Così fece Mosè della scienza egizia: i cristiani così della scienza stoica e della socratica: così farà la religione cattolica un giorno, delle scienze naturali tanto avanzate a' dì nostri, e tanto insufficienti alla umana felicità, ed alla stessa certezza.

XVIII.

VANTAGGI MORALI DEL CRISTIANESIMO.

Separare l'idea di virtù da quella di Dio, è un toglier senso al vocabolo.

Provatemi che la virtù è impossibile; e io negherò la provvidenza di Dio.

Havvi tali qualità nelle cose, che vengono dai principii essenziali delle medesime cose. Questi principii essenziali costituiscono l'ordine della provvidenza quaggiù. L'abusata libertà non può frangerli: e mentre intende disobbedire a una legge, obbedisce suo malgrado a legge più alta.

Il cristianesimo accresce i sussidii all'umana libertà.

La religione risparmia ai semplici ed agli occupati la briga di costruire un sistema morale; e ce lo dà bell'e intero in due precetti.

La religione, mostrandoci la vita piena di pericoli, tutti evitabili, ci salva e dalla negligenza ch'è de' pericoli il massimo, e dalla disperazione che nasce sovente dall'ultimo degli orgogli.

Le virtù mondane senza spirito religioso son rose di seta, composte dall'ago e dalle cesoie, tenute da fili di refe o di ferro, senz'odore, e infeconde. Da lontano ingannano: ma chi le tocca, sente che le non son rose. Una radice richiedesi agli atti buoni, che tenga unito il tronco ai rami, i rami alle foglie; che nel vario ponga l'uno.

Le umane virtù se ne stanno ciascuna rannicchiate nel loro cantuccio, o s'urtano: ma la religione le accosta e concilia, rende l'uomo amico dell'uomo, la virtù amica della virtù; colloca ogni cosa a suo luogo, è la misura del male e del bene.

Il Vangelo non prende quasi mai a considerare i vizii e gli errori a uno a uno; e quand'anche lo fa, la massima è applicabile a tutti o a molti altri vizii od errori. Così dovrebbero i predicatori, e così i meglio fanno.

Gli spedienti umani tolgono delle passioni l'effetto, non già la causa. Sola la religione può tanto.

Le filosofie insegnano a vincere il dolore, distraendo da esso l'attenzione; le religioni umane insegnano a palliarlo, o lo escludono dai loro dommi: la cristiana l'adopra come strumento al piacere. Essa sola comprese la natura dell'uomo, e le soddisfece.

Se l'uomo adempisse con amore i precetti di Cristo, avrebbe sull'atto la fede in Cristo.

XIX.

LA FEDE AIUTA ALL' AMORE.

L'uomo ama sè, perchè imagine di Dio. L'ateo è simile a chi dubita della propria esistenza.

L'uomo ama rettamente altrui, se rettamente sè; rettamente sè, s'ama Dio. La religione è via e verità d'ogni amore.

Gli uomini separarono l'idea dell'amore da quella di Dio. Quindi i mali. Sola la religione cristiana le seppe congiungere.

La religione converte le idee in affezioni: così feconda e consola la vita.

La religione cristiana, a due precetti riducendo la legge, semplifica, a così dire, il cuore umano. E ambedue que' precetti son precetti d'amore, cioè d'unità.

Ordinavit in me charitatem: ecco il cristianesimo intero.

I piaceri più vivi son quelli dove la memoria s'accoppia alle speranze. La religione congiunge le memorie più lontane alle speranze più lunghe.

Non solo nelle grandi sventure ma e ne' grandi piaceri l'uomo ha bisogno d'un ente infinito al quale aprirsi. L'amicizia, l'amore è poco. Questo esprime la gentile anima di Virgilio ne' versi:

Oh quante volte e che soavi cose
Galatea ci parlò! Parte agli orecchi
De' numi, prego ne rechiate, o venti.

L'idea del male suppone il bene: l'idea del bene finito suppone dall'una parte l'infinito, dall'altra il nulla: ecco perchè chi non s'acqueta nell'infinito, è infelice.

In ogni affetto umano il rilassamento è quasi sempre proporzionato alla tensione: nel divino la tensione è grado e aiuto ad altezza maggiore: e negli umani altresì, in quanto il divino li informa.

XX.

VANTAGGI SOCIALI DEL CREDERE.

Dal dubbio nasce inerzia. Quindi la sociale utilità della fede.

La società si fonda sulla fede o data o sottintesa: fede sempre.

La religione è l'anello che tiene il passato stretto con l'avvenire. Popolo senza fede non avrebbe nè memorie nè speranze.

Manca alla vita politica dell'Egitto quella materiale unità che i moderni credono necessaria alla potenza d'un popolo. Ma all'Egitto la grandezza viene dall'unità sua intellettuale, la qual dà ai preti un'autorità non solamente di fede ma e di scienza. E' sono o re o rettori de' re. Deve alla religione l'Egitto i suoi più grandi edifizii.

Imporre freno ai desiderii d'uomo che non sia da religione frenato, è stoltezza che mena a tirannide.

Le leggi son mezzo, la religione è il fine.

Certi deisti moderni non sarebbero stati sì probi se non vivevano in società di cristiani. Gli era un cristianesimo riflesso il loro.

Siccome il punto matematico genera la linea, la superficie, il solido; così dalla religione esce la costituzione dell'umana società.

Sola la religione può rendere l'uomo amico dell'uomo. La comunanza degl' interessi non fa che moltiplicare e rendere vieppiù sensibili le loro catene, e la vicendevolezza de' bisogni non fa che irritare l'amor proprio. Quant' è dolce pensarsi tutti figli d'un padre, tutti destinati al medesimo fine, tutti capaci della medesima gloria, tutti infusi nel medesimo sangue! Vedere negli altri un' imagine non di sè ma di Dio: ma Dio stesso!

Questo solo basta a dare idea della romana grandezza. Si vince una guerra? si fabbrica un tempio.

I templi sono le case de' poveri.

Il più povero è più ricco del ricco, perchè condotto a ricorrere a Dio.

XXI.

PARAGONI.

Placare la divinità, non amarla: ecco la superstizione.

Αμβροσιην δια νυκτα. La notte, il sonno, il riposo erano agli antichi unica beatitudine. *Quietis ordinibus deorum.*

Le altre religioni *circum praecordia ludunt:* sola la cristiana penetra nell'intime profondità, abbraccia la massima capacità dell'anima umana.

Plutarco distingue in un' anima stessa due contrarie volontà con chiarezza che sarebbe degna d'un santo padre, se desse la ragione del fatto.

Socrate chiamò dal cielo la filosofia, e l'addomesticò co' mortali; Cristo chiamò in terra la virtù, la portò, la fermò.

Nell' ideale della virtù stoica è eccesso, non perfezione: della cristiana, è questa, non quello.

» Il sapiente non perdona mai: è infallibile, è inesorabile; poichè non s'intenerisce se non l'uomo stolto e leggero ». E tali dottrine osano agguagliare alle cristiane!

» Odio l'uomo e l'odierò. Potessi così vendicarmene! ma i suoi costumi faranno la mia vendetta ». — Così Cicerone. E poi dite che Cristo è il continuatore della scienza pagana.

» Se alcuna volta t'offesero, ed ora si tacciono, e tu gli dimentica. Se v'ha chi ti si para davanti e t'insegue, finchè sopportar puoi, li

sopporta. Della tua vendetta il mondo dee dire, non che tu desti di cozzo nell' offensore, ma che v' intoppasti, ch' egli t' è venuto tra' piedi ». Aggiungere all' odio e alla vendetta il disprezzo: ecco il vangelo dell' avvocato d' Arpino.

La legge del taglione è legge di natura: e tra gli uomini non cristiani, e tra' cristiani in tutte le azioni non alla legge cristiana conformi, compiesi tuttavia. Solo il Vangelo (infuso più potentemente che ancora non sia, nella società) può temperare la severità d' essa legge.

Anco il Vangelo c' insegna a trattare l' amico come s' avesse a diventarci nemico: ma come? Col non gli fidare i segreti non nostri, col non fare o dir cosa innanzi a lui dalla quale un nemico possa trarre giusta cagione di biasimo; coll' essere disposto ad amarlo.

Il gladiatore muor senza speranza: il martire con fede, speranza ed amore.

» Servire alla posterità, servire alla gloria »: ecco la libertà de' liberissimi tra' pagani.

XXII.

VITA IMMARCESCIBILE DEL CRISTIANESIMO.

Le idee del finito fanno meglio conoscere e amar l' infinito. Ogni nuova scoperta o dottrina che pare ci allontani da Dio, gli ci accosta alla fine.

Quanto più cresceranno le forze dell' ente finito, e meglio e' si conoscerà impotente a tentare altre innumerabili cose; e più sarà forte in lui l' umiltà, il senso cioè delle cose infinite, la fede.

È vanità profetare religioni nuove ne' tempi futuri. La rivelazione non viene alle intelligenze, ma alle volontà: e in tanto ragiona di verità intellettuali, in quanto il sapere e il credere sono necessarii all' operare e all' amare. Il cristianesimo ha ordinato l' amore; adunque nuove rivelazioni religiose non son punto necessarie all' umana felicità. Nè per rivelazioni divine nè per umani ragionamenti l' uomo cesserebbe mai d' esser uomo, vale a dire ignorante di cose innumerabili ed altamente importanti; per le quali gli bisognerà sempre la fede.

L' idolatria, culto della passione e della natura corporea; il mosaismo culto d' aspettazione; il panteismo culto d' un' idea; la riforma,

negazione degli abusi cattolici, negazione dell' unità, negazione dell' autorità, deificazione dell' individuo; son religioni finite. La fede cattolica, culto della sapienza nell' amore, non può finir mai, perchè comprende ogni bene. Possono le verità da lei credute ricevere un lume nuovo, essere considerate in nuovi aspetti; può l' unità nelle essenziali, conciliarsi con la varietà nelle cose accessorie; può la sapienza mostrarci in modi nuovi, e l'amore svolgersi in nuovi atti, anzi deve; ma sempre l'unità de'voleri e l'unità dello scopo saranno i due pernii su cui dovrà lo spirito umano aggirarsi, se vuol procedere nel sublime cammino.

Non è vero che, quando il cristianesimo sarà penetrato nella società intera, il mondo non n'avrà più di bisogno. Il cristianesimo non è medicamento che, cessata la malattia, giovi smettere; è condizione di perfetta sanità, condizione continova. Le idee cristiane senza cristianesimo sono fronde staccate da' rami. E i fatti lo provano.

La religione con piccoli mezzi ottien fini grandi: questo è segnale di potenza e di verità.

La religione opera potentemente, però lentamente.

Militante e meditante: ecco due uffizii inseparabili della Chiesa: milita per difendersi non per offendere; per soccorrere, non per incorrere.

Ogni stadio di civiltà ha la sua êra di dubbio e la sua êra di fede. Il diluvio ci annunzia una razza di sprezzatori di Dio, alla qual succede generazione più pura. Il cristianesimo giunge quando la scienza profana è impotente a reggere il proprio peso. Il secolo decimottavo è un' êra nuova di dubbio, che si prolungherà tutto questo secolo forse, e darà luogo a fede più ampia. Ma non mai l' impero dell' innocenza durerà perpetuo sulla terra. L' intelletto ampliato, di nuovo insuperbirà di sue forze, e cadrà debole e stanco: poi di nuovo risorgerà per la fede più robusto che mai. All' epoca che precedette il diluvio fu cagione d'orgoglio la dolcezza delle gioie e delle glorie terrene; all' epoca che precedette Cristo, fu la dialettica, la logica, la scienza analitica in somma; all' epoca in cui viviamo, è la scienza delle cose corporee che ci si mostrano in nuovo modo. A tutte e tre le rammentate incredulità s' accoppia la corruzione degli animi. Le incredulità e le corruzioni future verranno da nuove scienze mercè le quali all' uomo parrà toccare gli ultimi termini del vero infinito.

La religione cattolica quand' anco abbia marci i vestimenti e il corpo infermo, ha lo spirito sano e immortale.

PARTE SECONDA.

FILOSOFIA RAZIONALE.

SEZIONE PRIMA.

I.

FONTI DEL SAPERE.

Del raziocinio gran parte non è che frantumi d' esperienza: la teoria nostra è un simulacro della pratica, un' ombra sul muro.

La scienza umana è tutta corollarii: e talvolta perchè non intende le premesse, le nega; fonda sovr' esse i suoi ragionamenti intanto che vuole negarle.

L' uomo ha in sè l' evidenza; la certezza gli viene di fuori.

L' anima non sia stanza chiusa o caverna, ma città ch' apre al vero le sue cento porte, con larghe vie, e verde, ed acque, e popolo fitti, e palagi e casette, e portici e templi.

Esperienza e autorità son le due chiavi dell' avvenire: chi l' una calpesta, l' altra rompe.

Il Telesio fa unica guida agli studii il senso, il senso fa criterio del vero: dottrina che gli avanzamenti fin delle scienze corporee ritarderebbe.

L' uomo non comunica con tutta la natura, ma con sole le parti più materiali di lei.

Le scoperte tutte hanno un addentellato nella tradizione.

Distinguete il sentimento comune dal senso comune.

Può l' uomo insegnare all' uomo alcuni de' modi di studiare sè, d' interrogar la natura, d' ascoltare Dio; ma non tutti. Vuolsi un' operazione lunga e virtuosa dell' uomo sopra sè, per compire l' opera cominciata di fuori.

L' analogia, la testimonianza, l'esperienza, le lingue; ecco i modi di studiare in altrui le leggi dello spirito, già sentite in sè.

Per ben comparare più lingue, più cose, più uomini, badate alle differenze non meno che alle somiglianze loro.

II.

POTENZA DEL VOLERE SULL' INTENDERE.

La filosofia è ispirato amore del vero.

La filosofia studia i fatti dell' universo, e le leggi di quello per conformarvisi. Se non è pratica, di filosofia non merita il nome.

La natura è un geroglifico: la scienza non fa che cercare la chiave per ispiegarlo; ma certi segni son serbati all' amore.

Se cercate dove stia di casa la verità, domandatelo alla virtù.

La scienza è la luce, l' occhio è la virtù.

Nel giudicare lealmente anco del color d' un vestito, entra sempre un po' di morale.

La bellezza dell' animo rasserena l' intelletto più che l' intelletto non orni il cuore.

La verità intellettuale può dalla morale soltanto ricevere semplicità insieme e profondità.

Il cuore a poco a poco riscalda la mente: ma una scintilla dell' ingegno apre poi cento vie secrete d' affetto nel cuore.

Guardando ora al cielo or alla terra, l'uomo s' umilia, e con l' alterno moto s' innalza. Guardare sola una parte, genera superbia e viltà.

Quella ragione che gonfia l' ingegno mezzano, umilia il grande.

Giova che a momenti l' ingegno isterilisca e inaridisca l'affetto: allora studiansi meglio le vie d' evitar questo male.

La grandezza non istà nella forza delle facoltà della mente, ma nell' armonia. E questa viene dalla virtù.

III.

DEL SAPERE SOLO DI PER SÈ.

Affetto e pensiero, divisi; son pazzia, o algebra.

Gli affetti non nocciono mai alle idee se non quando le idee sieno false.

La vera logica sta nel cuore. Logica senza morale è l'arte del diavolo.

Non l'ingegno ma il cuore scopre la verità: se l'ingegno la vede immeritamente, allora la gli è data per pena: *fiet illis in scandalum.*

Gli studii men utili pervertono l'anima. E più inutili sono, e più gonfiano.

Chi guarda sempre sè stesso, vede meno.

Non vede le cose di fuori chi non s'innalza sovr'esse.

L'uomo corrotto che cerca la verità, può paragonarsi a quel mulattiere che contando le dieci bestie non ci trova il conto perchè non comprende nel numero quella che cavalca egli stesso. Quanti di cosiffatti mulattieri ha la filosofia!

A guardar nel sole, la fronte s'increspa, si stringono gli occhi, si scostan le labbra, par gli si facciano le boccacce. Così la luce del vero: e questo non tanto per torto quanto per fiacco vedere.

La natura colloca l'uomo nell'alto, e gli apre un immenso orizzonte: più le passioni lo abbassano, e più l'orizzonte gli scema: ma v'è qualch'anima che si scava di forza un precipizio, e là in fondo configge gli occhi nella terra; e poi grida di non conoscere, di non veder che la terra. Leva gli occhi, infelice! Io non ho altra confutazione per te.

Finchè l'uomo riceve la verità senza pretendere di cercarla o inventarla da sè, sta nel vero. Per ragionare e vivere rettamente, bisogna saper essere un po' passivo dell'intelligenza, e molto attivo della volontà. L'uomo errante e il colpevole sono della volontà passivi, e vogliono essere troppo attivi dell'intelletto. Ecco perchè gli errori della mente comincian dal cuore.

IV.

DEL SAPERE RIDOTTO A MORALITÀ.

Il genio e la virtù stanno in questo: osservare i gradi di bontà; misurare i gradi di verità.

Le grandi virtù equivalgono ad un sistema: i grandi sistemi son frutto e radice di molte virtù.

Oggetto ch'abbia per qualsiasi modo chiamata la nostra attenzione, non dee essere mai da noi trascurato: che sarebbe un non curare la voce del cielo.

Le idee, più che le cure, vengono in groppa al cavallo.

Chi per circostanze di corpo, d' educazione, di condizione par collocato più lontano degli altri dalla comodità di conoscere il vero o fare il bene, colui ha interiori aiuti d' animo e di mente più forti.

C' è un dubbio virtuoso: quello che nè disprezza il vero nè lo dispera.

L' amore del vero, del bello, del nuovo, son tre amori inseparabili: ma tali non sembrano al volgo degli scienziati e degli scriventi.

Ogni cosa può sulle cose che paiono più indipendenti da essa: l' idea sull' affetto, la materia sull' idea, il pregiudizio sulla verità, sulla realità l' apparenza.

L' uomo deve riputarsi creatore nel mondo. Creatore in sè stesso, d' imagini, con la fantasia; d' idee, con la logica; d' affetti, con la virtù. Creatore in altrui, d' imagini, d' idee, d' affetti con la scienza, con l' educazione, con l' arti, col civile consorzio; tutte le quali potenze in una si raccolgono: la parola. Creatore ne' corpi, con la vita animale, con l' industria, con l' esperienza, col collocarli in nuove relazioni, dedurne nuovi utili, discoprirne qualità nuove.

V.

VARIETÀ DE' PENSIERI.

Da un solo principio, nelle scienze quali ora sono, è impossibile prender le mosse. Raccogliamo di molte idee generali; poi troveremo il concetto universale.

Considerar sempre le idee nel medesimo ordine che si sono dapprima considerate, senza comporle in ordini nuovi, è un istupidire a sommo studio.

Meno varietà di cognizioni gli uomini posseggono, e più l' unità del loro vedere e dell' amare corre pericolo d' esser rotta. Più cresce il numero delle cose conosciute, e più si conosce la semplicità delle loro cause e ragioni.

Giova talvolta applicarsi a studii contrarii o molto diversi da que' che più s' amano. S' ha un contrappeso.

Giova lasciare spaziare il pensiero per varissimi oggetti: così l' associazione delle idee si dilata. Poi quand' occorra intenderlo in un oggetto solo, allora le idee radunate di qua e di là, naturalmente concorrono a

quello: come al formarsi d' un vortice, i corpi galleggianti quietamente nell' acqua corrono ad aggirarsi bramosi in esso.

Accoppiare le cose simili e lontane è il creare de' grandi, accoppiar le dissimili è il creare de' matti, accoppiare non altro che le vicine è il crear degli sciocchi.

Perfezione della scienza è conoscere come quel fatto che pareva aver relazione con sola una serie d'oggetti, l'abbia con più: la quale avvertenza tempera l' assoluto degli umani giudizii.

Considerare in ogni cosa il lato corporeo, morale, politico, religioso: unire questi rispetti in un solo concetto.

La profondità dell' ingegno è dote rara: ma dote non meno feconda e più preziosa in tempi di rinnovamento, è la varietà. Il Galileo si stette contento al mondo corporeo; gl' italiani suoi predecessori, ai principii generali, svolti o compendiati poi da Bacone. Cartesio viene, e abbraccia la metafisica, la fisica, il calcolo, la morale: erra, almanacca, presume; ma pur compone più che non disciolga.

Sarebbe argomento di molte opere nuove: cercare i varii aspetti ne' quali una medesima cosa fu guardata da varii.

Il vario modo d' osservare degli uomini e delle nazioni è cosa maravigliosa che prepara le fila d' un immenso disegno; cui pochi uomini, e forse di sola una nazione, ordiranno.

La relazione di ciascuna e di tutte le cose con ciascuna e con tutte: ecco idea che rende infinita ogni particella del minimo mondo nostro.

Ciascuna specie è scala all' altra specie; ciascun' arte è scala all' altr' arte.

Ciascuna verità è scala ad altra verità; ciascun fenomeno ad altro fenomeno; ciascun secolo all' altro secolo: e così gli anni agli anni: e i pensieri ai pensieri, e gli affetti agli affetti.

Studiando le relazioni di ciascun ente con tutti e di ciascuna specie con tutte le specie, troveremo più scienze nuove.

Volete voi serie immensa d' invenzioni? accoppiate ciascuno oggetto con tutti gli oggetti; ciascuna qualità con tutte le qualità. Tutte le scoperte stanno in questo vocabolo: raffrontare.

VI.

UNITÀ DEL CONCETTO.

A molti, accrescere le idee, è cincischiarle. Ma le si accrescono, raccogliendole.

La debolezza della nostra mente cerca il molteplice quando non può afferrar l' uno.

Dividere, anco in fatto d' idee, è tirannia.

Dividere, impiccolisce; distinguere ingrandisce la mente; perchè 'l distinguere è uno associare.

Più difficile scernere la differenza tra i simili che vedere la simiglianza tra' dissimili: il difetto più comune è il confondere.

Tutti veggono le cose a una a una o in confuso: distinguerle insieme e connetterle, qui sta il genio. I mediocri distinguono, ma non connettono.

Il ben distinguere accoppia le idee; il mal distinguere le confonde: il bene unire, le scerne; il mal unire le stacca.

Uomini, fatti, idee disperse, ecco il male di questo secolo. Vuolsi la meditazione che condensi le idee, la fede che unifichi le opere e le raffittisca, il dolore che associ gli uomini.

Concatenate le idee per maniera che il lato loro più vasto sia 'l lato su cui cada il paragone: ed allora la stessa vastità rende più sicuro il contatto.

La scienza dev' essere una, come il fonte ch' usciva del paradiso ad irrigare la terra.

L' ordine è causa ed effetto dell' associazione degli uomini e delle idee.

Ordinare, indagare, applicare, ampliare: ecco gli uffizii della scienza.

Chi ordina, crea.

L' ordine scoprendo relazioni nuove tra gli oggetti noti, può, chi voglia, partorir nuove idee. Considerare l' ordine come principio innovatore, sarebbe soggetto d' un'opera.

VII.

ARMONIA DELLO SCIBILE.

La scienza è fiume del qual giova conoscere tutte le vie secrete e i canali, e il terreno per cui discorre: se no, non sapremo nè come viaggiarlo, nè come ripararne la povertà o l'abondanza soverchia.

Ciascuna scienza può essere per un istante riguardata come centro di tutte, esclusane la scienza di Dio; la quale è centro assoluto, non già relativo. E giova che lo scienziato o l'artista si disegni alla mente le relazioni nelle quali la disciplina sua è collocata con l'altre, quante mai sono. Questa veduta ingrandisce insieme ed umilia il pensiero.

Giova dimostrare come la filosofia razionale sia alla morale ed alla politica necessario fondamento; come senz'essa la scienza civile divien materiale ed empirica, campo sempre aperto a questioni elementari sui naturali diritti.

Se tutti quanti gl'ingegni ad altro non badassero che a metafisica, le cose del mondo non andrebbero troppo bene: nè meglio andrebbero se tutti badassero a strategica, a matematica, a poesia, alle più proficue od amene arti che sieno: ma se v'ha di coloro che si recano a mestiere, a piacere, crollare le basi d'ogni certezza, revocare in dubbio i principii più importanti all'umana felicità, perchè vorrete voi dunque impedire che altri pochi, d'intenzioni almeno ugualmente rette, s'accingano a combattere teorie, innocue forse nella mente degli autor loro, ma certo funeste in sè? Non è, non può essere inutile quel che riguarda le credenze, gli atti, i destini dell'uomo.

Raffrontare le verità metafisiche con certi fatti delle scienze naturali, rinnovellerebbe molti vieti argomenti, e ringrandirebbe alcune idee, di cui tutta non è forse ancora misurata l'ampiezza.

Ognun sa i nuovi vincoli scoperti fra la geologia e la storia, la storia e la fisiologia, l'ideologia e le lingue, la grammatica e l'etnografia, la matematica e la metafisica, la poesia e l'antiquaria, l'etimologia e la scienza delle religioni, le arti meccaniche e le spiritualissime discipline. Io non addurrò che un esempio della fraternità delle scienze, il qual mostri come la storia naturale, le arti belle, l'antiquaria possono a un tempo aver che vedere nel medesimo fatto. Chi non conosce per fama la Niobe della galleria di Firenze? Artisti valenti la stimarono tra le greche bellissima. Il Mengs la diceva copia; allegando la qualità del

marmo non greco. Ecco la lite dal tribunale dell' artista portata a quella dell' erudito, e di lì al naturalista quasi in ultimo appello. Lo Zannoni, consultato un naturalista, n' ebbe: la statua principale di marmo pentelico; dell' altre la scienza non essere tanto sicura da dar sentenza libera d' ogni dubbio. Questo è un de' mille fatti che dimostrano l' impossibilità che le scienze fioriscan divise.

Non basta additare il vincolo delle scienze fra sè, ma il loro necessario incessante commercio conoscere, agevolare, diffondere.

Per conoscere il pregio ch' hanno le cose rispetto alla nostra felicità, giova conoscere le relazioni ch' hann' esse tra loro.

Se il commercio tra le scienze quasi casuale, finora produsse vantaggi sì grandi, che farà meditato?

Le enciclopedie debbono variare in parte ogni quarto di secolo, come i metodi d' educazione: la qual varietà giova all' unità dello scopo.

Non tutte le cose che paion piccole, sono. Potrebbero essere grandi e lontane.

A spiegare il facile giova il difficile: e le cose oscure illustrano più d' una volta le chiare.

VIII.

DEL RAGIONARE.

Tante volte in porre una questione è più merito e più difficoltà che in iscioglierla.

I cattivi ragionatori fanno mostra di ragionar sempre. I Francesi si tengono gente logica.

Anche il freddo ragionamento può essere leggiero ed inetto quanto il matto entusiasmo: se non che quello è per soprappiù pedantesco e noioso.

Non badate agli argomenti, badate alla conclusione che l' uomo ne trae.

Volete distinzioni e suddivisioni ingegnose che v' imbroglino i conti più chiari? Lasciatele fare a chi ci ha interesse. Gran maestro di dialettica è la passione.

Ascendere ragionando dall' effetto alla causa, esercita le forze del-

l'intelletto con umiltà; scendere dalla causa all'effetto, inorgoglisce talvolta e crea pericolo di caduta.

Più si moltiplicheranno le indagini sugli effetti, e più sarà moltiplicata la scienza delle cagioni.

Cercar le ragioni delle cose è più modesto studio e men difficile, che le cagioni. E quelle cercando, si trovan queste.

Ne' ragionamenti umani il *perchè* spesse volte non è che un *cioè*. Purchè spieghi.

IX.

LE GENERALITÀ.

La natura della mente è siffatta che all'impressione della menoma particolarità una suprema generalità si susciti in quella. Quando nuovi oggetti particolari ci si offrono, noi li ordiniamo sotto l'una delle generalità già concette: poi sotto queste generalità fabbrichiamo, per più chiarezza e agevolezza, altri generali men larghi entro cui più adattamente adagiarli.

Or la mente arricchisce di nuove idee e di nuovi raziocinii in due forme: moltiplicando la conoscenza dei particolari compresi sotto le generalità che possiede; o creando nuove generalità subordinate, entro le quali disporre i particolari raccolti, e le altre ancor più feconde generalità che col tempo si scopriranno.

La costruzione di dette generalità è l' invenzione delle scienze; la scoperta de' nuovi particolari è l'osservazione de' fatti, la statistica delle scienze.

Per ben costruire le generalità vuolsi copia di fatti; per bene osservare i fatti vogliousi generalità ben costrutte.

Scienza non curante de' fatti, va in falso; fatti non bene ordinati sotto le generalità che loro son proprie (sotto qualcuna ordinati son sempre anco nelle teste più deboli), scienza od arte non danno.

Il ragionamento dunque non è scambio di voce con voce, come voleva il Tracy; ma è il collocamento d'un fatto sotto l'autorità generale a cui spetta.

Io posso conoscere il particolare, e non pensar rettamente la generalità dalla quale esso dipende: posso conoscere la generalità, e la-

sciarla quasi spazio vuoto, deserto de' fatti che la illustrano e rendono fruttuosa.

Particolareggiare aiuta a generalizzare; e viceversa.

L'esperienza, sotto le somme generalità altre ordinandone più pratiche e più maneggevoli, le generalità somme illustra.

Per vedere il corso d' un fiume, convien salire. Così le idee, e le faccende.

Le montagne più basse sono a salire più facili, ma signoreggiano meno: le più alte spaziano più, ma sono più solitarie e più erte.

Scoprire il più che si possa di singolari, notarvi il più che si possa di differenze; le differenze subordinare a' principii, i principii ridurre al men che si possa d' universali: ecco il sommo della civiltà.

La sapienza vera diminuisce nella parte inferiore i desiderii e i pensieri, nella superiore li allarga.

X.

DE' METODI BUONI.

In tanto l'analisi conduce all'assoluto in quanto una sintesi le sottostà.

Invenzione è induzione: questa non va senza quella. Differiscon di grado, in quanto che nell'invenzione l' ignoto dedotto dal noto è o pare che sia di maggiore importanza; e inquantochè la forza dell' ingegno inventore pare abbia valicate d' un salto parecchie deduzioni intermedie.

Le analogie ci aiutano a scoprire nel ragionamento l'incognita che vi è sempre.

I voli della fantasia posson essere occasione a scoperte scientifiche.

Le dottrine congetturali non sono inutili se fondate su un principio generale vero, quand' anche l'applicazione sia torta. Col tempo la verità giunge a raddirizzare e a fecondar l'intelletto. Purchè non vi s'immischi l'orgoglio.

Ogni ipotesi, ogni sistema, ogni metodo, per falso che sia, può dare, se non elemento, occasione di sistemi e di metodi veri.

Da tutte le sette, per false che sieno, si può trarre alcun vero o

conferma di vero, o metodo d' insegnarlo, d'applicarlo, di trarne conseguenze nuove.

Non è, come il Campanella voleva, dannoso lo studio de' nomi nemmeno nel limitare della scienza, quando il filosofo cerchi che cosa per que' nomi intendesse il genere umano, pur negli errori maestro d'inesauribili verità.

Aristotele è stato pe' tempi suoi osservatore più intendente de' metodi buoni che tutti gli avversarii di lui, sorti poi: Cartesio e Bacone non eccetti.

Havvi de' metodi che, alle più disparate scienze applicati, portano buono effetto.

Molte delle scienze corporee rimarranno infanti se non pongano a sè certi problemi da sciogliere a forza d' osservazioni e d' esperienze continuate per secoli. La meteorologia, la frenologia, l'anatomia e la fisiologia comparate, l'igea, sono studii non d' uomini ma di generazioni intere.

XI.

DEI NON BUONI METODI.

Il filosofo, ancor meno che il politico, sa cogliere le occasioni di conoscere il vero. Come men pratico, egli è più capone.

L' ecletticismo non è un sistema nè un metodo: è una parola.

Scetticismo è paralisi.

Non conviene per odio de' mistici fare la scienza italiana troppo aristotelica, e dimenticare il suo nobile platonicismo, necessario anch'esso a compinto filosofare. Ed è bello notare come le due scuole in Italia s'alternassero, andassero di paro, si congiungessero in qualche raro uomo per dimostrare in questa terra essere tutti gli elementi del bene. Nè manca a Bonaventura l'analisi, nè la sintesi a Tommaso d'Aquino.

La verità non è da distinguere in teorica ed empirica; modi umani del riguardarla. Non è verità che non sia pratica, che non sia collegata alle generalissime, dominatrici dell' intelletto.

Dottrina *a priori* mera, o mera empirica, non credo possibile.

La teoria è quasi nube che può bene sciogliersi in rugiada benefica: ma fin che rimane sospesa, non fa che togliere il cielo ed il giorno.

La teoria viene sempre dopo la pratica: perchè se il bene non

fosse, l'nomo miserabile non potrebbe mai con la forza della sua imaginazione crearlo. E ciò prova la divinità della tradizione, e del vaticinio.

Far sempre teorie senza fatti particolari, gli è come studiar sempre l' abaco senz'aver che contare.

I fatti senza i principii non hanno senso, o l'hanno perv erso.

Chi ordina, non ha la pazienza di raccogliere: chi raccoglie, rado è che sappia ordinare.

L' egoismo del Goethe, l' egoismo umano sta tutto in quel motto del poeta consigliere: ora segua che vuole della tal cosa: io n' ho formata un' idea.

Il Bruno ed il Campanella ebbero più grande l' ingegno di Bacone, ma anche più grandi strafalcioni presero.

Non ogni sistema ha metodo : però le contraddizioni son facili.

XII.

DELL' ERRORE.

Nelle scienze corporee non è mai tanto seduttrice l'apparente utilità dell' errore, come nelle filosofiche: e a nessuno tanto importa che l' elettricità non sia 'l medesimo col magnetismo, quanto importa a taluni che l'anima non sia differente dal fango. E però non solo della filosofia ma di tutte le scienze che tengono del morale sono a ogni tratto chiamati in dubbio gli elementi.

L' errore porta contraddizioni seco. Se ciò non fosse, un errore solo condurrebbe al totale stravolgimento della ragione. Per confutarlo basta mostrare le conseguenze d' analogia che di necessità ne derivano. Questa sarebbe insieme la confutazione dell' errore e la pena.

L' uomo errante fa delle opinioni proprie prigione a sè stesso.

Certe verità sono pericolose, perchè rasentano un pregiudizio.

In chi pecca per soverchio d' imaginazione, la certezza d' un' opinione pena poco a mutarsi in certezza dell' opinione contraria.

Il senno può far le veci dell' ingegno ; no l' ingegno del senno.

Quelle che i logici chiamano idee oscure, sono idee confuse, non altro.

La testa di molti è come le colonne a cui s' attaccan gli avvisi : si straccia il primo per attaccare il secondo, e di tutti rimane qualche parola o qualche brano di lettera.

Non saper spiccicare parola: bel modo toscano. Ma molti più sono che non sanno spiccicare le idee.

Sentire due idee diverse, e non le potere accoppiare nè subordinare a una terza, è o grande stupidità o gran dolore.

Altre intelligenze masticano, altre digeriscono.

Lo sciocco ne' suoi momenti di buon senso ha del genio; l'errante a certi intervalli pare ispirato, e, come la Sibilla, *bacchatur ... magnum si pectore possit excussisse deum.*

XIII.

CAUSA, OCCASIONE, RIMEDII DELL'ERRORE.

Due le vie dell'errore: la natura limitata della mente, il disordine dell'affetto. Anzi questa seconda causa è l'unica vera: poichè gli organi della mente e del corpo imperfetti ci vietano conoscere intera la verità, non ci traggono in errore, se non quanto la volontà vi discende, impaziente o corrotta. Onde la volontà direi dell'errore esser causa; occasioni le altre.

Non ragiona diritto chi non sente retto.

Gli errori provengono dal riguardare gli uomini, le donne e le cose da un lato solo.

Taluni cercano quella parte di vero che loro fa comodo, il resto lascian da banda: e son questi i più accaniti a gridarsi amatori o possessori del vero assoluto.

Mezze idee peggio assai che idee mozze.

Chi vede certe cose più in grande del vero, cert'altre deve vedere più in piccolo.

Chi guarda col microscopio, vede contrasti; chi col telescopio, armonie.

Fonte abbondantissima d'errori è separare le idee che dovrebbero andar unite.

Conoscere gli oggetti non alle somiglianze ma alle differenze, disvia talvolta l'intelletto e la volontà.

Mal distingue chi male accoppia le idee.

S'erra per non vedere o le ragioni o le relazioni o le conseguenze delle cose.

Ogni falso è lo scambio d' un vero, o di più veri. Può dunque da ciascun falso l' uomo al vero innalzarsi.

L' errore è come uno smarrimento di strada; serve a scoprir paese, quando però non conduca ne' precipizii.

XIV.

DEL DISPUTARE.

Tema d' un libro: quali le verità dalla scienza più sovente negate o dubitate, quali meno; quando, perchè?

Molti contendono perchè teorizzano; taluni teorizzano per contendere. Andrebbero d'accordo se si mettessero all' opera.

Vedere ne' contradditori più vanità che amore del vero, è cagione per cui gli errori si perpetuano, perch' è scusa agli erranti.

Quando l' avversario salta d' uno in altro argomento, voi siete pur buono a rispondere: o e' vi canzona, o gli è uno sciocco che canzona sè stesso.

Chi non sa con ragioni, combatte con l' autorità d' un gran nome che non fa al caso, o con un esempio speciale che deroga alla generale norma, o col deviare dal proposito, o col frantendere. Hanno poi un modo sicuro di confondervi, con recare in mezzo un di quegli argomenti che sommovono dimolte quistioni ad un tempo, che richieggono distinzioni di molte, impossibili agl' intelletti grossolani o dalla passione ingrossati.

Distinguere, nelle questioni, è il miglior modo di scioglierle.

Per agevolare la soluzione d' una difficoltà, giova stabilire la verità de' principii che al principio contrastato son base: perchè la più parte degli argomenti contrarii non vengono che dalla dimenticanza del principio fondamentale.

Si guarda la cosa di basso in alto; ed allora le difficoltà vi si affollano d' ogni intorno: si guardi da alto in basso, e l' ordine delle idee apparrà chiaro. L' ordine è verità.

Un' obiezione è alla verità quel che ad albero grave di poma mature una scossa: dà cento frutta.

Le risposte a certe obiezioni non fanno che far parere esse obiezioni più forti. Ed è bene: perch' aguzzano altri ingegni a meglio scioglierle. Dissimulare le obiezioni, è peggio che discuterle debolmente.

Taluni rigettano l'obiezione fatta alle opinioni proprie, come si caccia un ladro di casa.

Combattere un'opinione filosofica o letteraria col dire che chi la professa è empio od ipocrita, uomo servile o ribelle da forca, è stupidità più che slealtà.

Il miglior modo di cansare le grandi quistioni è affrontarle; il miglior modo di finire le piccole è non le curare.

XV.

DELL' INSEGNARE.

La filosofia cerca le prove di quel che sa, e per convincere i dubitanti, e perchè, cercando la conferma delle verità note, altre se ne scoprono nuove.

Condurre il raziocinio a rigidità matematica, è piuttosto un modo approssimativo di dire che metodo praticabile.

Nota il Tracy che il concetto dedotto dal sillogismo preesisteva nell' animo. Preesistevano l'idea generale e la verità particolare: ma la relazione tra loro scoperta; ecco la novità.

L'assioma è più nobile del sillogismo, perchè il sillogismo è assioma applicato, commentato.

Interrogate; e parrete sapiente, e diverrete saggio.

Chi non sa osservare, non sa interrogare.

Il più difficile non è far credere, è far dubitare.

Taluni son come i famelici: a grado a grado convien dar loro la verità, sì che reggano il cibo.

Certe idee entrano meglio a certuni per traverso che per il loro diritto.

Molti seguaci sono piuttosto persecutori.

XVI.

DEL TRATTARE IN ISCRITTO LA SCIENZA.

Chi fa un libro con sola un' idea, farà un libro chiaro ma non già splendido.

Ad altri un sistema s'accoglie in un' idea; ad altri un' idea si spande in sistema.

Platone ci mena per lunghe tortuosità ad un vero che ci stava vicino. Ma ritornando sulla nostra via ci accorgiamo que' lunghi anfratti non essere senz'amenità e senza frutto.

Cicerone non era filosofo, ma la mania di scrivere cose dai Latini intentate, a ciò lo condusse. Però s' attenne alla setta accademica che non conchiude mai nulla. Da una lettera ad Attico (II, 6) pare ch' e' volesse scrivere di geografia: e non ne sapeva.

Parecchi scrittori francesi chiariscono le idee oscure col porre talvolta un'idea per un' altra. Chiarezza o imbrogliata o imbrogliona.

Quel misto di grossolano e d' acuto ch'è qualità de' filosofi i quali sfondano al possibile un sistema leggiero, illude i lettori sbadati che sono i più.

Le cose chiare, se non chiaramente dette, diventano le più confuse del mondo: perchè l'uditore sentendo quel non so che misterioso, sospetta tutt' altro da quel ch'aspettava.

Il Cousin e parecchi Tedeschi non esprimono, adombran le idee.

I pitagorici e le altre scuole italiane han meno parole che le greche in antico, e men fumo che le francesi de' tempi moderni.

Tema d' un libro: raccogliere tutte le definizioni che di certe parole diedero i filosofi, parole che sono la chiave dell' umano intelletto: e commentarle, e conciliarle, e comporne una che i veri sparsi conchiuda.

Riducete ciascuna scienza in aforismi, e vedrete che se ne sa più di quello si pensi. Ma le dissertazioni la fanno idropica.

Compendiare è talvolta creare: è aiutare almeno nuove creazioni.

Ciascun'arte, ciascuna disciplina dovrebb' avere un giornale, un' accademia, una biblioteca, una cassa, un ospizio, un collegio da sè.

XVII.

INCREMENTI DEL SAPERE.

L' imaginazione, così come la fede, non saranno già spente dalle scienze positive. L'imaginazione ci è guida allo scoprimento e alla conoscenza del vero. E tutte in tanto procedono in quanto l' imaginazione le aiuta.

Saper congiungere le piccole cose alle grandi senza esagerar quelle, nè queste deprimere, è vera grandezza.

Ammiransi meglio le cose grandi quando si sono considerate in grande le piccole.

Certe parole, cert' idee dormono nella mente più anni; e quando si svegliano, son cresciute, hanno già partorito.

Non la vecchia dottrina deve rifarsi, ma la nuova, raccogliendo il germe del passato, attrarre a sè gli uomini della vecchia.

Ogni novità è cosa antica; ogni antica cosa è novità: veder l' una nell' altra è unica via di vero.

Bacone non conosceva bene il passato: per questo imperfettamente fecondò l'avvenire.

Ogni specie d' oggetti dà scienza: ogni specie di qualità dà scienza. Ogni nuova scoperta di specie nuove, di nuove qualità, di nuove relazioni generali tra varie specie d'oggetti, è scienza nuova. Noi abbiamo finora le scienze delle specie: cominciano appena le scienze delle qualità: restano le scienze delle relazioni, che sono alle due prime come mille a un millesimo.

I mutamenti meteorologici, i perfezionamenti fisiologici (per non parlare degli strumenti perfezionati o creati) perfezioneranno i sensi nostri per modo che non numerabili penne e di non computabile forza saranno aggiunte al pensiero.

Le false analogie ci ingannano: e al nostr'occhio sfuggono intanto le vere. La logica filosofica e la civile manca affatto, ove manchi la logica religiosa. La ragione umana forse ha di bisogno d'un metodo nuovo. All'Oriente le tradizioni, e i simboli, cioè le analogie; a Socrate l'interrogazione; ad Aristotele (e prima agli Indiani) l'osservazione dei fatti corporei ed intellettuali, e l' argomentazione per formole; ai primi Padri l'osservazione de' fatti morali, e la predicazione; al Bruno e a tutti i panteisti, la comprensione della natura in una armonia; a Cartesio il dubbio; a Bacone, o per meglio dire, al Galileo e a tutta la scuola delle scienze fisiche, alle chimiche ed alle ideologiche, l'analisi, l'esperienza ed il calcolo; al Vico ed al Cuvier l'induzione; al Rousseau la passione. Io pongo tra i metodi di trovare il vero o l'errore, e di propagarlo, il simbolo, l'amore, la predicazione, perchè li reputo metodi potentissimi. Ora tutte coteste forze bisogna raccogliere in una; tutti cotesti metodi conciliare, alternare: la tradizione e l'esperienza de' fatti corporei e de' morali: l'argomentazione ed il simbolo (intesa questa voce nel vero senso, che vale, espressione d'una verità per mezzo d' un'altra): l'interrogazione e la predicazione: il dubbio e l'amore: l'analisi e la

comprensione di tutte le idee in un concetto; la passione levata in affetto; ed il calcolo. Se un solo metodo, un solo frammento di metodo, fece tanto; pensa, congiunti.

Tutte le scienze umane si possono ridurre a numeri: ma quando dai numeri separati verremo alle loro proporzioni, allora saremo più prossimi al vero.

SEZIONE SECONDA.

I.

SPIRITUALITÀ, ATTIVITÀ.

Se ciascuno ente si movesse e immutasse da sè, senza l'intervento d'intelligenza spirituale veruna; allora ciascuno ente, ciascun atomo d'ente, sarebbe un ente necessario, e diviso da tutto il rimanente universo.

Se fosse materiale la forza operante in noi, ne verrebbe che mosso il nostro corpo in una direzione, non si potrebbe, senz'alterazione del sistema, volgere a movimento contrario.

Se spirito non fosse, mai le voci materiali *anima* e *spirito* sarebbero giunte a significar cosa non materiale.

La distinzione de' moti volontarii dagl' involontarii non si farebbe se moto volontario nella natura non fosse.

Se nel volere l'anima è attiva, differisce essenzialmente dal corpo, che nello stesso volere dovrebb' essere insieme attivo e passivo.

All' argomento tratto dalla semplicità del pensiero, potrebbe il sensista rispondere che il giudizio non consiste mica in tre idee simultanee, ma nell' impulso di due fibre sopra una terza. Questa obiezione svanisce ove si consideri l'anima nell'atto del volere: che allora in essa è certamente simultaneità di concetto, sicchè le sta innanzi e il sentimento del volere e l'idea della cosa voluta.

Nessun sensista ha mai detto che la materia voglia: e forza è dirlo per rettamente conchiudere che l'uomo è materia; giacchè l'uomo vuole.

L'argomento della *unità dell'ente che pensa*, e tanti altri, possono al sensista parere di nessun valore; ma l'unico il qual regga a

ogni scossa è quel della *forza attiva dell' ente che pensa:* che prova insieme e la spiritualità, e, ciò che più monta, la libertà. Giacchè, quand'anche dall'unità dell'*io* conseguisse la spiritualità dell' anima, conseguenza che non a tutti pare irrecusabile, dalla spiritualità dell' anima converrebbe provare come consegua la libertà, ch' è il punto essenziale e pratico della questione. Iddio, inoltre, potrebbe distruggere un ente spirituale, come potrebbe serbare immortale un ente corporeo. — Ridotta la questione al vocabolo *spiritualità* immiserisce: sostituite a quello il vocabolo *attività*, e avrete tutt' insieme dimostrata l' esistenza d' uno spirito libero; immortale, perchè libero; e, come libero, bene o male meritante co' proprii movimenti.

Le idee più spirituali sono le più facili all' uomo: nè senza sforzo la mente s' abbassa e s' aggreva.

La mente umana ama tanto i paragoni e le analogie, perchè in ogni cosa tende al semplice e all' uno.

Il mondo spirituale è del sensibile modello.

Più chiare abbiamo idee delle cose corporee che di noi stessi: l' anima non può della contemplazione di sè medesima tranquillamente gioire; e però le conviene gettarsi fuori per conoscere l' ente a cui tende come ad origine sua. Ed essendo la vita uno stato di prova, per le cose corporee a quest' ente dev' ella montare.

Εξ ερον εντο. Frase del primo dell' Iliade, più bella assai che non paia. I bisogni e i piaceri del corpo son tali che l' anima quasi entra in essi: i bisogni dell' anima son tali ch' eglino entrano in lei siccome più inevitabili, più pertinaci, più essenziali al bene dell' uomo.

La mente regge all' idea d' un Dio immenso in tutte le sue perfezioni, ma non regge all' idea d' uno spirito imperfetto se non la sorregga l' idea di Dio. Io sono un' imagine di Dio: ecco il più chiaro insieme e più nobile concetto ch' io possa dare a me del mio spirito.

I sensisti credon procedere per analisi quando pongono ad arbitrio una legge ch' hanno già stabilito esser l' unica vera. E' sintetizzano più ch' altri; e i loro ragionamenti sono continova petizion di principio.

A certi filosofi di nuovo genere bastava sentir parlare di spirito, d' ispirazione per gridare ai mistici: ma se qualche caritatevole persona facesse loro intendere che que' modi potevano non contraddire punto alle loro idee predilette, ed e' s' acquetavano, ammirando l' ingegno del nuovo profeta. Gente che crederebbe ogni fiaba se insegnata da uo-

mo avveduto a cansare certe parole, e ripetere a sommo studio cert' altre.

Nell'anima corrotta le idee negative che delle cose spirituali sono in essa, s'ingombrano d'idee positive materiali; che, aggiungendo, detraggono; e lo spirito, anzichè consolidare, fanno per gravità soverchia vacillante.

I materialisti e gli uomini materiali son destinati a notare le menome proprietà della materia, delle quali gli uomini credenti insegnano a fare grandi usi. Gl' increduli sono gl' iloti volontarii della società degli spiriti.

II.

DI QUE' CHE CREDONO NELLA MATERIA.

I materialisti non distinguono un purgante da un sillogismo, nè la filantropia dalla fame.

Fra Nerone, un Leone, e Scipione, per un materialista non ci cor nulla.

Chi col Broussais confidasse di trovare nel cervello il pensiero, sarebbe simile a quel retore che nell' analisi delle sillabe componenti un verso volesse scoprire la fonte dell' ispirazione poetica.

Il senso è quaggiù necessario strumento all' intelligenza: ma il canale che porta l' umore chi vorrà mai confondere con la virtù vegetante!

Coloro che dall' essere stati de' selvaggi i quali sapevano contare non più là del numero tre argomentano non so che contrario alla spiritualità, son gli stessi che tutte le idee affermano venire da' sensi. E perchè dunque, se le dita son cinque, vedendo a ogni istante le proprie dita, que' selvaggi non giunsero a contar cinque?

Il Tracy l' idea dell' esistenza de' corpi esterni deduce dal contrasto della volontà nostra di moversi colle resistenze che a quella s' oppongono. Egli che tutto riduce a sensazione, comincia dal far dipendere l' idea del corpo da un' opposizione tra le cose esterne e la nostra volontà, tra la parte passiva dell' uomo e l' attiva.

III.

PENSIERO, SENTIMENTO.

Il pensiero non è l'essenza dello spirito, ma sì l'azione essenziale.

Riflettere è pensare il proprio pensiero.

L'anima, nel sonno del corpo, pensa. Anco nella veglia pensiamo, e dimentichiamo il pensato; specialmente mangiando, o soddisfacendo ad altri corporali bisogni.

I sogni provano che si pensa dormendo. Il molto che possono i pensieri precedenti sul sonno, e il sonno sui pensieri seguenti, cel prova ancora. Se l'anima non pensasse dormendo, non ci ricorderemmo d'avere dormito.

Se l'anima si rammentasse tutti i pensieri suoi, la reminiscenza sarebbe condizione necessaria d'ogni sua operazione: vedremmo con ugual chiarezza il passato e il presente.

Non ogni pensiero è pensiero dell' *io*, bene in ogni pensiero è sentimento dell'*io*.

Il dettato del Cartesio vale: sono quando sento d'essere, sono quando sono (non perchè sono); quel ch'è, è.

Dal principio del Cartesio si trae questa grave conseguenza che il vero stato dell'uomo è lo stato di certezza, poichè la certezza dell'esistere fin dal dubbio dell'esistere emerge.

Nel medio evo la scienza dell' *io* non l'avrebbero nemmeno capita.

Il sistema degli Scozzesi prova la leale semplicità della gente; quello del Condillac e del Tracy indica nazione avvezza a giocare sulle parole.

IV.

GIUDICARE, GENERALIZZARE.

Κρίνω ai greci valeva e *discernere* e *giudicare:* quasi intendessero che discernere due oggetti, o conoscerne la somiglianza, non si può senza un giudizio: ch'è il gran problema insolubile alla filosofia de' sensisti.

Identità è l'unità conosciuta dall' umano pensiero.

Non credo necessario a mostrare la somiglianza, mostrare l'identità. Basta a questo, il riscontro di quelle qualità che noi sogliamo riguardare come più essenziali all' oggetto.

Se le verità generali non fossero necessarie, anco le idee dell'individuo sarebbero incerte.

Senza sommi universali non sarebbe induzione.

I particolari son sempre applicazioni del generale principio, non origini.

Le prime classificazioni dello spirito sono le più ardite, ma non le men rette. Pochi individui la mente conosce; que' pochi le bastano e a generalizzare e ad astrarre secondo verità. Tale è la natura sua.

La scienza degli spiriti non ha per anco statistica.

Quando la scienza dell'intelletto sarà più innanzi, allora impareremo a tentare la storia dell'intelletto.

V.

RICORDARSI, IMAGINARE, VOLERE.

Nella memoria ha gran parte la volontà. Ricordare deriva da *cuore*.

L'imaginazione è la regione dell'indefinito: e nell'atto medesimo che sembra lanciarsi nell'infinito, lo limita.

L'imaginazione scompone l'inseparabile. Il suo stesso comporre è scomporre.

La pazzia non consiste tanto nell'eccesso dell'imaginazione, quanto nell'attaccare l'imaginazione ad un solo oggetto, e a quello riferir tutti gli altri. Ciò mostra come coloro che più si credono savii, son talvolta i più pazzi.

Tema d'un libro: effetti dell'imaginazione nelle più materiali pratiche della vita.

Questa distinzione delle facoltà di nostr'anima: intelletto, memoria, imaginazione, volontà, è più opportuna ad esaminarne le operazioni di quello che a conoscerne la natura. Certo è che in tutte le operazioni dell'animo ha parte la volontà, cosicchè separarla dall'intelletto è impossibile; e così separar l'intelletto dall'imaginazione è impossibile del pari. Stabilito che la fantasia è come lo stato di prova degli uomini sulla terra, perchè gl'idoli di lei mettono quasi a tentazione l'umana libertà, ciò, diss'io, stabilito, è da vedere se la psicologia possa acquistar nuova luce dalla omissione di cotesta distinzione sì frequente, di volontà ed intelletto.

Quel che chiamano istinto nell'uomo, è esperienza insensibilmente acquistata, e congegnata con idee generalissime elementari.

Nella volontà del pensiero sta la ragione.

L'anima è tauto più libera quanto conosce più. Anco nell' infante è volere, ma ignaro; razionale sempre, ma nou ha merito ancora nè demerito, perchè nelle due parti della bilancia mancano i pesi che la volontà deve porre. Ma la bilancia v'è già.

Le creature ragionevoli differiscouu d' intelligenza: il libero arbitrio è in tutte uguale.

In quel ch' è od appar bene, sentire e volere è un istante. Ecco l'imagine di Dio.

Il Kant assoggettandu la coscienza stessa a leggi uecessarie, viene a dar la mano ai sensisti; e per vie più distorte e più lunghe riesce alla medesima meta.

Tema d'un libro: relazione delle leggi che reggouo l'universo intellettuale con quelle che l' universo morale.

VI.

ESSENZA DELLA MATERIA.

Tutti gli enti ch' han parti, son enti parecchi. L'idea di semplicità è necessaria all' idea d' unità. La moltiplicità de' corpi, e l' essere loro composto, ci è dato (fra gli altri fini) a svolgere per una serie progressiva di prove la nostra spirituale unità.

Quel che noi sentiamo nel corpo, è un complesso di qualità, nulla più: ciò che tiene raccolte e sostenta esse qualità, nol veggiamo. Sgombrisi il corpo di tutte le sue qualità: che ne resta? La materia ne resta; vale a dire il complesso delle qualità disgombrate. Giova dunque porre a sostegno di queste una forza che materiale non sia.

Il Boscovich ha dimostrata rara potenza d' ingegno, sostituendu alla materia le forze che la governano.

La solidità de'corpi è resistenza all' attività nostra, cioè prova oggettiva essere l' nomo ente attivo insieme e passivo. E la solidità ha inseparabile l'idea d'unità. Onde i Latini dicevan *solido* per *intero*. Quest' idea rischiara e la fisica e la metafisica e la morale.

Sarebbe da fecondare l' idea de' pitagorici: ogni cosa è numero.

Estensione riducesi a numero. L'idea de' corpi è idea di moltiplicità.

Giorno verrà che, i corpi riducendo a cifre, li denoteremo dal grado dell'impressione ch'e' fanno. La teoria atomistica è preludio di quel ch'io dico.

L'infinita divisibilità della materia è l'impossibilità ch'è nelle cose di fuori, di darci due o più sensazioni distinte nell'atto che ne dann'una.

Nel mondo sublunare gli enti si distinguono secondo che più o meno lo spirito può sui corpi.

Le cose che noi vediamo come corpi, altre intelligenze le possono veder come spiriti. Questo segue anco nell'ordine delle intelligenze umane. Quindi la mitologia, la poesia, le superstizioni, e l'idealismo.

Tutto è organico forse nel mondo; e i corpi animati si compongono d'altri, animati di vita men viva.

VII.

DEL CORPO UMANO.

Perchè diramato il tatto in cinque sensi? La mano non potev'ella fare l'uffizio di tutti? Perchè l'uno correggesse gli errori dell'altro, e a vicenda s'educassero e si assicurassero, e addestrassero l'intelletto a conoscere il vero, e a cercarlo con paziente virtù.

Quelle cose che soddisfanno a tutti i sensi insieme, o ai più d'essi, o a' più nobili, son le meno imperfette.

L'udito è il senso dagli altri sensi più indipendente, perchè più di tutti spirituale; ed è il vincolo della società.

Il suono c'indica le forze de' corpi; la forma, i limiti.

Il parere gli oggetti più grandi, quanto più prossimi, è provida difesa contro i pericoli.

La legge delle distanze è la medesima che delle forme.

Sarebbe fecondo lo studio delle figure, considerate come effetti e indizii delle altre qualità della cosa.

Ogni forma, ogni distanza, per minima o grande che sia, dipende da una legge morale.

Cercare nella natura de' corpi la ragione de' colori: dalla qualità

e intensità de' colori, dedurre la natura e qualità de' corpi: trovar de' colori una misura, e voci che ne distinguano i gradi.

Dedurre dalla configurazione e giacitura di ciascuna parte del corpo, le idee, gli affetti, gli abiti che possono più specialmente da quella venire. Scienza nuova.

La frenologia è piccolissima parte della scienza; la qual mostrerà come tutte le membra del corpo siano indizii delle disposizioni dell' animo.

La medicina non ha quanto poteva curato raccogliere i fatti, disporli, trarne conseguenze legittime. Perchè a questo fare vuolsi virtù, e studii d'altre scienze, oltre le naturali.

La medicina potrebbesi distinguere in naturale, sacra, civile, mercante, schiava, redentrice. La naturale, quella che vien dall' istinto, quella che l'uomo ha comune co' bruti, e più incerta di loro: la sacra, che nutrita ne' templi, e aiutata dalla fede e dalla speranza, non ignora l' osservazione e l' esperienza dell' arte: la civile, che fa del medico un cittadino, un magistrato: la mercante, che del medico fa un ciarlatano: la schiava, che adula i pregiudizii e i vizii del tempo, li fomenta, li accresce, li crea: la redentrice, che nel sanare e per sanare i corpi educa lo spirito, e muta le abitudini dell' intera vita. Alla naturale si riduce l'empirica: alla sacra, sebbene imperfettamente, l' ippocratica: della civile abbiamo esempi rari in alcuni professori che vissero dal mille al millesettecento: della mercante frequentissimi in Francia: della schiava diedero un saggio i servi romani; e più abbietto i materialisti: la redentrice ha a nascere ancora; e sarà un composto della naturale, della sacra e della civile; e tutte e tre le applicherà in nuovo modo.

Col farsi spirituale, la vita forse accorcerà: e le vite che seguono alla mortale, verranno più presto. Il giro degli enti si farà sempre più rapido. Perchè le morti moltiplicate significan vite moltiplicate, e maggior numero di destini in minor tempo compiuti.

VIII.

SPIRITUALIZZARE LO STUDIO DELLA MATERIA.

I dotti di scienze corporee si perdono nelle particolarità: e perciò appunto son poco feconde le applicazioni ch' e' fanno della scienza alla vita.

La costanza delle leggi che reggono i corpi è aiuto dato all' umana debolezza. La ricorrenza de' medesimi fatti è più frequente alle generazioni e alle specie che son meno innanzi nel vero. E la perfettibilità umana consiste nel potere abbracciare in un sistema, in un concetto, fatti più lontani di spazio e di tempo. E dicendo fatto, intendo anch' idea, fatto massimo.

Le verità universali, per le cose visibili si manifestano quasi per simboli.

La materia è la lettera del libro divino.

Dall' uso emblematico e parabolico che fa la scrittura delle cose corporee, dedurre nuove analogie intime tra gli oggetti.

Ogni particella della materia comunica col tutto, e il tutto con ciascheduna: trarre di qui nuove induzioni di fisica, di fisiologia, di metafisica, di teologia, di poesia.

Verrà forse tempo che tutte le scienze naturali ridurrannosi a matematica. E allora saremo più poeti che mai.

Dallo studio della materia si può trarre più sussidio che non paia alla cognizion dello spirito: e viceversa.

Ciascun corpo, ciascuna qualità del corpo dee avere uno o più effetti spirituali a lei più specialmente proprii. Questo pensiero darebbe una scienza nuova.

L'opera dell' uomo sulla natura e sull'uomo, è creazione insieme e dissoluzione: la dissoluzione operata, prepara materia a creazioni nuove.

Dopo morte, vedremo il mondo spirituale anco nel sensibile, non attraverso al sensibile.

IX.

DELL'IDEA E DEL VERO.

In secolo d'*egoismo* doveva nascere la *soggettività:* parole tutte e due, grazie a Dio, nate fuori d'Italia.

Il relativo recasi all'assoluto e con questo si giudica: onde meramente soggettivo non è.

Chi dubita dell'oggettività, non può affermare la soggettività, che, pur sola, a dubitare dell'oggettività gli dava pretesto. Imbecille ancor più che matto.

Tutti i pensamenti vengono alla mente umana da causa reale, perchè anco l'idea di cose non esistenti si reca l'idea di cose esistenti. L'errore sta nel giudizio che la mente ci aggiunge di suo.

Dal non poter la mente dell'uomo nulla inventare di cui non abbia veduto il tipo fuori, risulta l'assurdità dello scetticismo del Kant.

La natura della mente nostra sarebbe distrutta dal negare Dio, o, ch'è il medesimo, dal farlo datore a noi d'altro che di realtà.

Nel mondo son cose reali, e sono idee relative; ma cose relative non sono: e le idee relative stesse tengono dell'assoluto; in quanto che suppongono una qualunque siasi estrinseca realità che le crea o le cagiona.

Nelle cose più contingenti è alcun che d'assoluto, in quanto che è un vincolo che le congiunge con gli enti tutti. La mente quando discerne e sente questo vincolo, allora sale all'immutabile, universale, assoluto.

Il cambiamento suppone cosa immutabile da cui mova: se no, sarebbe distruzione.

Molte più sono le idee negative dell'uomo che le positive.

Le negative sono sovente le più sicure, e le più concesse alla debolezza dello spirito umano. Ma tutte nel positivo, cioè nel reale e nell'assoluto, si fondano.

Noi non possiamo concepire il nulla se non come cosa che manchi. Il positivo è sempre nel negativo; e in ciò siamo a imagine di Dio: il negativo è sempre nel positivo; e per ciò siam uomini.

Tra gli opposti talvolta è più analogia che tra' simili.

X.

IDEE DI SOSTANZA E DI CAUSA.

Se la sostanza definissimo, non *ciò che sta sotto alle qualità della cosa, e ne sostiene i modi* (ch'è non definizione ma tropo), se la definissimo: » ciò onde movono gli atti della cosa » — vedremmo le corporee non potersi forse con proprietà dir sostanze, e la sostanza onde le apparenze corporee movono, dover essere altra da quelle.

Chi conoscesse che cosa è sostanza, sarebbe ben presso a conoscere Dio.

La distinzione delle qualità secondarie dalle primarie è relativa troppo. Nelle secondarie è alcun che di costante e d'universale, come alcun che di parziale e variabile nelle primarie.

L'accidente è forse un modo nostro di sentir la sostanza, è la soggettività nell'oggettività. Nulla è forse nel mondo che sostanza non sia: e le emanazioni di quella variano secondo gli effetti che producono in noi, non secondo l'intima natura loro. Quelle noi forse chiamiamo accidenti.

La questione del moto è la più misteriosa di tutte, perchè la medesima che della creazione: onde Platone e s. Tommaso e Dante dissero *movere* per *creare*.

L'effetto è la potenza data alla sostanza sulla quale è operato, di farsi più o meno attiva. Noi chiamiam passivo l'ente che riceve l'effetto: ma questa passività non è che principio d'attività.

Quando la causa finisca d'operare e cominci l'effetto, impossibile definirlo. Qui lo spirito, fin nel regno corporeo, stende l'arcano su'impero, e la ragione vinta si tace.

L'argomento dell'Hume che dice, questa da noi reputata relazione di causa e d'effetto non essere che relazione d'antecedente e di conseguente, è insolubile se ci restringiamo al mondo corporeo, e prova l'assurdità del principio de' sensisti. Ma quando si viene all'uomo, quando a un determinato impulso della volontà vedesi conseguire l'effetto che s'intendeva, quando nei casi che quest'effetto non segue, sentesi la ragione per la quale e' non segue, la resistenza delle cose esterne; allora solo il principio di causalità diventa innegabilmente fermo. E così quella forza attiva dell'uomo che dimostra la spiritualità sua colla sua libertà, dimostra anche non essere illusione questo principio sul quale il sapere e la vita umani si fondano.

Il Leibnitz coll'ammettere l'armonia prestabilita distrugge l'unico argomento che s'abbia per sostenere il principio di causalità: come il Kant, distruggendo l'azione del senso, distrugge la libertà dello spirito; perchè col toglierci l'occasione d'attività che da'sensi proviene, riduce l'attività dello spirito a una specie di movimenti prestabiliti e fatali.

Non solamente le cause finali son cosa indubitabile: ma altre cause non c'è che finali. Le altre che cause si dicono, sono effetti.

Il Voltaire e gli altri, sopprimendo le cause finali, ci avevano un fine; se no, non le avrebbero soppresse: l'avevan essi, e negavano che la natura l'avesse. Facevano la natura più stupida ch'e' non fossero: come se l'avessero creata loro.

Pensare alle cause finali, è istinto dell'umana natura. Senza l'idea del fine, non s'avrebbe l'idea del mezzo.

L'idea di fine è anteriore forse a quella di causa, e comprensiva di lei; perchè più prossima all'intimo senso.

Cagione e *legge* sono idee inseparabili. Non da altro noi conosciamo le cose se non dalle cagioni (*cosa* viene da *causa*); nè le cagioni per altro ci si manifestano se non per gli effetti cioè per atti governati da leggi.

L'idea di causa in tutti i ragionamenti unifica potentemente le varie e disperse idee.

Non giudicate dagli effetti la causa: v'ingannerete spesso in più o in meno.

XI.

TEMPO, SPAZIO, NUMERO.

Successione di cose l'una sull'altra non operanti, non è successione vera. L'idea del tempo inchiude pertanto l'idea di causa.

Il Kant fa che l'uomo improonti del tempo e dello spazio le cose: il tempo e lo spazio all'incontro improntano la mente sua; sono i limiti dell'umanità, son la via ed il linguaggio di quella.

La successione delle idee è il báttito della successione del tempo.

Le illusioni del tempo sono men sentite e più forti che quelle dello spazio.

L'idee del tempo e dello spazio movono dall'idea della quantità

discreta, ch'è il numero, e s'appuntano nell'idea della quantità continua, cioè l'estensione. Da che si vede come l'idea del tempo è più finita: l'idea dello spazio più tiene dell'infinito. Ma i rapporti di lunghezza, larghezza, profondità, non dipendono che dalla posizione nostra: onde ciò che guardato da un canto era larghezza, guardato dall'altro è lunghezza; e la profondità medesima, trasportandoci noi nella linea parallela, diventa lunghezza. Tutti adunque i caratteri della quantità continua che determina l'idea de' corpi, non dipendono che dal lato in cui son riguardati: dove all'incontro l'idea del numero è più assoluta.

Lo spazio ed il tempo son numero di sensazioni pensate. Quello che noi diciamo cominciare e finire, è idea relativa. Comincia l'oggetto quando comincia a essere sentito o a sentirsi; finisce o dicesi che finisca quando cessa d'essere sentito o si crede che cessi di sentir sè. Ma come sieno le cose in Dio, no'ignoriamo. Quando diciamo tempo infinito, intendiamo non potersi pensare momento privo d'enti senzienti e sentiti. Ma durata infinita, esistente per sè, come taluno disse, nè può essere nè si può concepir col pensiero. E per questo è mistero il tempo, perchè la questione del tempo conduce a quella del moto, e questa alla causalità; e questa al tutto ed al nulla. Ma le idee si fanno, io credo, più semplici col definire il tempo: numero di sensazioni posto a riscontro a un altro numero di sensazioni, sì che l'uno si misuri con l'altro. Trovata che sia la misura, non è più necessario correre per ciascuna delle sensazioni componenti le due serie; ma trovansi segni che ne indichino la successione; l'oriuolo, i nodi nautici, e simili. Similmente lo spazio io vorrei non definito ma dichiarato così: numero di sensazioni simili che vengono da un oggetto composto di parti. E l'estensione è lo spazio che si sente continuo. Dico si sente, perchè continuità vera non c'è.

L'idea dello spazio non è sublime se non ridotta al sentimento dell'unità. Ciò schiarisce la teoria del sublime.

Lo spazio si misura dal tempo, e questo da quello, perchè s'appuntano entrambi nel numero. Ma il bello che ha fonte nelle idee del tempo, può concepirsi indipendente dall'idea dello spazio, siccome nella musica avviene.

Le idee dello spazio e del tempo nascono da quella del numero, son create in me dalla *necessaria unità*. Se necessaria, dunque infinita, dunque comprendente i numeri tutti. Ecco perchè Dio, ente semplice

porga le idee d'estensione e di tempo alle sue creature: idee che parrebbero non doverci venire da un ente semplice ed infinito.

Il tempo, lo spazio si riducono in ultimo a idee negative. L'anima in queste non si può riposare. L'idea d'un Ente immenso sola l'appaga; in questa tutte s'appuntano.

Il numero è fino nell'idea di Dio (non in Dio): trinità. Gran mistero! Se comprendessimo il numero nell'essenza sua, comprenderemmo la Trinità.

XII.

CENNI COSMOLOGICI.

Il possibile è al reale come la favola al vero: emblema.

La scienza delle proprietà sarà infante sinchè non cresca la scienza degli usi.

Più sono nelle cose le somiglianze che le dissomiglianze: in quelle è più d'oggettivo che in queste. E però il primo moto che ci porta a sentire i simili, è provido e vero: senza che, la natura non cel darebbe.

L'azione più potente è dei simili sopra i simili.

Forse quelle che paiono opposizioni, sono (come nel fatto delle repulsioni, che la scienza vede essere più forti affinità) non sono che conformità prevalenti. Forse tutta la natura e la vita di lei è il corso delle cose simili che cercan le simili, e le più simili con più amore: onde il male, il disordine, viene, secondo questo principio, a essere tendenza a cosa men simile. Questo principio medesimo renderebbe inutile quello della dualità senza togliere il vero che n'è fondamento: anzi dichiarandolo meglio.

Moto è creazione; mutamento è conservazione.

Ne' fenomeni d'emissione o di trasmissione, la parte più misteriosa è il mezzo.

La natura degli enti è perfettibile in infinito; ma i limiti d'essi enti non son superabili: che allora s'anderebbe nel caos. I limiti sono il dominio della fede, la natura il campo della ragione.

Gli enti tutti sono catena e scala tra loro.

Nella vita che segue alla morte, senza mutare di luogo vedremo

a ogni baleno mutarsi la creazione e mille creazioni in una: e a que' mutamenti concorreremo.

Le gerarchie angeliche simboleggiano e rivelano tante specie d'enti diversissimi, tanti mondi.

AFORISMI DELLA SCIENZA PRIMA.

PRELIMINARI.

I. Le cose sono all'uomo limite, indizio, strumento. Come indizio, esercitano l'intelligenza; come limite, la sensitività, vale a dire la facoltà passiva; come strumento, l'attività, cioè il volere e l'amore.

II. L'uomo è insieme attività, passività, intelligenza. In ogni atto di lui questa trinità s'esercita; in ogni atto egli n'ha coscienza: e se la dissimula, allora la coscienza rimorde.

III. Senz'intelligenza e' non sarebbe attivo; senza passività sarebbe infinito.

IV. Gli oggetti operano sull'uomo nei tre modi a un tempo: come limite, son la forza delle cose; come indizio, la ragion delle cose; come strumento, l'amor delle cose. Come limite, umiliano; come indizio, esaltano; come strumento, allettano.

V. Una medesima cosa ora apparisce più strumento che indizio, ora più strumento che limite; e così a vicenda, e via via. Ma tutte le cose possono insieme compire tutti e tre gli uffizii; e sola l'imperfezione umana è cagion del contrario. Più l'uomo avanza, e meglio comprende ed opera il trino uffizio delle cose. Dall'equilibrio de' tre esercizii nasce la sapienza, la felicità, la virtù.

VI. Quest'idee d'indizio, di strumento, di limite sono indipendenti da qualunque sia sistema, son fatti. E si spiegano a vicenda tra sè.

VII. *Termine* è voce sacra: s'applica al tempo, allo spazio, alla parola. *Confine* e *fine*, altri affiòi di *limite*, s'applicano al tempo, allo spazio, allo scopo della cosa, al principio ed alla cessazione di quella. Dicendo *fine* diciamo intelligenza che vede il fine, e ad esso tende; forza che a lui giunge o mira a giungere; volontà. Nè l'uomo sentirebbe il confine delle proprie operazioni, se non ci avesse un fine, cioè se non fosse ragionevole.

VIII. Non si può pensare la fine della cosa senza il cominciamento d'un'altra, perchè gli è impossibile pensare il nulla. Il confine che

limita l'oggetto, sottintende un oggetto vicino. E l'idea di discrezione suppone quella di continuità.

IX. Il limite, ch'è fine d'un'esistenza, è dunque indizio o d'altre esistenze, o della continuazione della prima, comechessia trasmutata. Quindi una prova dell'immortalità.

X. Il limite, nel distinguere gli oggetti, li congiunge; e crea la grande società delle cose. E' suppone la relazione de' singoli co' singoli, de' singoli col tutto, e a vicenda. Chi confonde i limiti delle cose, le divide; chi li scerne, le unisce.

XI. Effetto del limite è il dolore: ecco perchè sia tanto preziosa cosa il dolore.

XII. I limiti più forti sono i meno materialmente sensibili. Gli strumenti meno immediati sono talvolta i più nobili, perchè tra l'uomo e Dio lasciano un intervallo ch'e' deve empire con opere e con affetti.

XIII. L'uomo allarga i limiti proprii opponendo alle cose che lo limitano oggetti che le limitano alla volta loro.

XIV. Le scienze che pongono netti i limiti, sono creatrici mirabili di strumenti. Le scienze che moltiplicano gli strumenti e gl'indizii, rispettando i limiti, sono le più perfette.

XV. La perfettibilità umana sta nel poter volgere il limite in instrumento. Quelli son enti più limitati ch'hanno più limiti, senza che questi limiti sieno ad essi indizii, nè strumenti.

PSICOLOGIA: O DELLE FACOLTÀ.

I. Memoria, intelletto, imaginazione, volontà s'esercitano a un tempo in ogni operazione dell'anima: nel giudizio primitivo la volontà e l'intelletto.

II. L'imaginazione imbrigliata aiuta al senno; l'intelligenza umiliata, all'amore; l'amore contenuto, all'imaginazione ed al senno. Queste personificazioni vogliono dire che, non moltiplicando nè scemando oltre al vero il numero degl'indizii, degli strumenti e de'limiti, s'impara a bene distinguerli; che a bene usarli giova sentirne vivamente il piacere e il dolore; che il non troppo brancicare gli strumenti, non troppo scappare da' limiti, ne fa e il senso più sicuro, e la visione più lucida.

III. Imaginare è rammentare sì vivamente che si desti più facile

l'amore o l'avversion dell'oggetto. L'imaginazione ch'è la facoltà del luogo e del tempo, moritura coll'uomo terreno, Kant la confuse con l'anima umana.

IV. La filosofia è tutta piena di miti: la tavola rasa, la statua del Bonnet, le monadi, i vortici, l'entelechie, le idee separate, le forme della ragione, le anime sovrapposte una all'altra, le facoltà personificate, il contratto sociale, l'origine del linguaggio. E tutte queste favole venivano dal distinguere le facoltà, tanto da credere ch'una operi e stia fuor dell'altra.

V. Tutte le classificazioni dell'umano sapere hanno dell'arbitrario quando posano sulla distinzione delle umane facoltà.

VI. Metafisici e frenologi distinguono troppo le umane facoltà, pongono troppe anime in una. Dal rompere l'unità dello spirito con distinzioni arbitrarie venne l'error de' sensisti.

VII. *Semplice* e *composto* non vuol altro dire che *uno* e *più*. Domandare se l'anima non sia semplice, è un domandare se l'uomo abbia più anime.

VIII. In qual modo lo spirito operi sul corpo proprio e sugli altri, è così noto com'è noto il modo che i corpi si movon tra loro. Il mistero del moto appartiene alla natura ignota de' corpi.

IX. All'uomo son limite le proprie impressioni, le quali si limitano reciprocamente. Così si spiega come l'infinito operi su noi in modo finito.

X. La stessa sua libertà dice all'uomo: Tu se' finito. E i confini della sua libertà gli dicono: Tu se' libero.

XI. Dalla forza indicatrice ch'è nella facoltà, si può sempre argomentare la forza operatrice: e viceversa.

XII. Il limite che stringe una facoltà può allargarne un'altra: e di questa legge ci possiamo servire a far del limite strumento.

XIII. La natura delle facoltà meglio si conosce dall'intensità dell'impressione che dall'esame de' singoli oggetti che le percuotono. Codesti oggetti non si discernono se non dalla intensità varia dell'impressione: onde tutto il sapere umano si può recare a quest'unico punto.

XIV. Dalla forza dell'impressione deducesi la preminenza delle

morali sulle scienze corporee. Le impressioni che vengon da' corpi, in tanto son forti in quanto sono indizio di cose invisibili.

XV. Quando delle impressioni si sente e si osserva la parte più materiale, allora esse impressioni sono men vive: e segno è che la natura in tal popolo è debilitata. Quindi è che a tali epoche scientifiche succede un' epoca civile d'abiezione e di tedio.

XVI. Considerate le cose in quanto ci percuotono più o men vivamente, le consideriamo in quanto son limite. Trattate in quanto riguardano tale o tal facoltà, le trattiamo come strumento. Nel primo, conosciamo noi stessi, e ci umiliamo senz' avvilirci; nel secondo, badiamo a operare, c'illodiam facilmente nella speranza, e siam paghi di noi. Onde la vita attiva, scevera affatto dalla contemplativa, conduce all'orgoglio, e di lì all'impotenza.

XVII. Una medesima scienza si può considerare or nell'uno or nell'altro aspetto, o più sotto questo che sotto quello. E più la si tratta nel più nobile, e più si nobilita.

XVIII. Noi possiamo imaginare enti diversi da noi, dimostrarne l'esistenza probabile e necessaria; ma non possiamo accertatamente ragionare delle facoltà loro: onde quel che i filosofi ragionano intorno alle bestie, è alquanto gratuito.

XIX. Noi pensiamo di Dio ovvero a Dio, togliendo il limite alle facoltà nostre; ma non possiamo non gli dar facoltà: e pur riconoscendo che facoltà in lui non sono, ma tutto è essenza, non possiamo le dette facoltà non pensare. Ciò prova che Dio sentiamo quaggiù con la ragione in modo negativo, ma in modo positivo col sentimento. Ed ecco perchè il sublime è cosa di sentimento: ecco perchè la fede è virtù.

DELLO STRUMENTO CONNATO ALLA RAGIONE: O IDEOGONIA.

I. Nulla è innato nell' uomo, tutto viene pel senso; ma il senso è occasione, cagione non è.

II. Assurdo sarebbe, un' anima esistere senza sentimento delle cose; cioè essere insieme e non essere. Siccome sin dal momento della concezione il feto si move, così la mente congiunta a quel corpo, sin d'allora sente sè e i limiti suoi, sebbene a questo sentimento non possa

riflettere. E se l'uomo non rammenta i primi giudizii infantili, nè i sogni degli anni adulti, e fin tanti piaceri e dolori possenti, tanti ragionamenti e scritti proprii; il non si rammentare del proprio stato nel ventre materno, nulla prova.

III. Sentendo il limite che lo serra, con quel sentimento nasce a un tempo l'idea che qualcosa è. E l'idea di qualcosa suppone l'idea dell'essere in generale.

IV. Non già che l'idea dell'essere preesista al sentimento di sè e dei limiti delle cose: ma essere, sentire d'essere, sentire i limiti di fuori, avere l'idea dell'essere, è un atto.

V. Quello è il primo momento in cui l'uomo vive; quella l'opera istantanea della creazione, il secreto dell'anima ragionevole. Nulla più misterioso dell'operazione del comparare due idee, del generalizzare, del movere il corpo. Al modo che noi tocchiamo, senza che si dica nè innata nè acquisita la facoltà del toccare; a quel modo, vivendo pensiamo. Supporre acquisito il pensare, è supporre due creazioni diverse.

VI. Senza facoltà di generalizzare non è nè raziocinio nè ragione.

VII. Se le idee generali si componessero di particolari accumulati, l'uomo non avrebbe indizii come conoscere ne' particolari quelle conformità che li sottopongono a un'idea generale.

VIII. Siccome le parole esprimenti idee generali, e anco le esprimenti uno individuo, il bambino le applica subito a molte cose ad un tempo, perchè la mente è così naturalmente formata; al modo stesso nel vedere oggetti individui, ciascun d'essi si può far modello d'altri simili senza numero; e questo con operazioni della mente non più complicate di quella per la quale il cuore si contrae e lo stomaco digerisce.

IX. L'idea generale è, come la parola, strumento insieme ed indizio.

X. Il generale toglie agli oggetti il limite sensibile, ma lascia loro il limite dell'idea. La potenza è men limitata, ma più finita (appunto perchè più indeterminata) dell'atto.

XI. La frenologia sino ad ora non studiò l'uomo infante; giudicò la natura dell'uomo adulto modellato dall'arte; non osservò come le a-

bitudini modellino gli organi: ma disse a dirittura, gli organi dare innate le facoltà: fece degl' indizii osservati nell' uomo adulto, altrettanti limiti dell'umana potenza.

DELLA REALITÀ DEI LIMITI: O DEL CRITERIO DELLA CERTEZZA.

I. Se io non posso da me creare le cose, resta che le mi vengan di fuora, quella parte almeno che non dipende punto dalla mia volontà. O questo che mi viene è il vero, e la questione è finita; o io m' inganno, e si domanda: Che cosa è inganno? Se l' inganno è reale, perchè il vero sarà egli ideale? Vuolsi una ragione, una necessità di codesto.

II. L' uomo distingue il vero dal falso: se quello ch' egli reputa vero, è falso, quello ch'egli reputa falso, sarà dunque vero. Or come va che le cose ch'egli costantemente reputa vere, son più conformi alla natura sua e più costantemente lo giovino? Quest'ente, questo caso che lo illude, fa dunque che l' illusione si trovi nella più vera corrispondenza con le sue facoltà. L' inganno allora è inutile; anzi inganno non è, se conforme alla realità delle cose.

III. Le cose esterne, facendoci sentire quello che noi non possiamo e quel ch' esse non sono, ci fanno sentire per la ragion de' contrarii quello che noi possiamo e siamo, e arguire parte di quel che sono.

IV. Noi distinguiamo ente esistente da essere possibile, in quanto i limiti del primo ci vengon di fuori: il secondo non ha altri limiti se non que' che son posti alla capacità della mente.

V. L'oggetto che limita il mio operare, il voler mio, non è me: ed è pur cosa tanto reale quanto il sentimento del mio essere che n'è limitato.

VI. La realità delle cose e delle cognizioni ci è guarentita dagli stessi limiti delle facoltà nostre, le quali non si possono creare l'inganno a capriccio.

VII. Io posso formarmi un nuovo strumento, non posso creare un limite, se non per via negativa, cioè omettendo d'usar gli strumenti. Lo strumento può parere soggettivo; il limite no. L' impotenza dell' uomo si dimostra non solo nel non potere accrescere, ma nè anco nel non potere scemare di là da certi limiti la propria potenza. Iddio ci rese forti anche con renderci impossibile l' indebolire quanto vorremmo.

VIII. Il giudizio può esser fallace, lo strumento impotente; ma il limite è sempre provvido nella forza sua.

IX. Il dolore che i limiti delle cose c' impongono, cioè a dire il mal essere del desiderio non soddisfatto, il senso del non potere tutto, ci dà il sentimento e l'idea del tutto. Il limite diventa indizio. E la più larga via verso l' infinito è il dolore.

X. Criterio della corrispondenza de' nostri giudizii agli oggetti, è la coerenza de' nostri giudizii fra loro, e l'autorità. La coerenza de' giudizii potrebb' esser fallace, se fosse indifferente nel pro e nel contro: ma non è.

XI. Essa coerenza si riconosce dalla lenta esperienza: e perchè tale criterio appartiene piuttosto all' umanità ch' agli uomini individui, gl' individui usano, per più comodo, l'altro dell' autorità.

XII. L' autorità somma è nella tradizione; e il massimo cumulo delle tradizioni più sane è nel linguaggio. Scettico o no, l' uomo crede al linguaggio: se no, tacerebbe.

XIII. Le tradizioni e il linguaggio levano il pensiero di causa in causa, alle origini della società: questa, alla causa del tutto. La tradizione e il linguaggio suppongon Dio.

XIV. Abbiamo dunque due prove della realità delle cose: le tradizioni, e la lingua; le quali se fossero soggettive, varierebbero in ciascun uomo, e in ciascuno ricomincerebbero. Queste dimostrano la passività dello spirito umano, e gli usi providi d'essa passività.

XV. Senza il linguaggio nè s' avrebbe tradizione, nè si conoscerebbe la coerenza de' giudizii tra loro, ch'è l'altro criterio della certezza.

XVI. Un solo giudizio vero serve a indurre persuasione, ma non quella certezza che chiamasi sicurezza.

XVII. Come sapere, domandano, se le idee corrispondano alle cose di fuori? Il dubbio può cadere sul quanto, non già sul se. Che se l' idea fosse tutto, il limite che sarebb' egli?

XVIII. Il Kant ha creata la più prosaica delle mitologie: per dare alla mente nuovi limiti, le ha tolti gl' indizii, e però gli strumenti. Il sistema di lui va giudicato dalle conseguenze, chi non lo sa giudicare altrimenti.

XIX. Il Kant vuol distruggere la realità con una ipotesi. Imaginare forme della mente che modellino in falso le cose, è un far l'anima tutta passiva, appunto per troppo volerla fare attiva. Poi la moltiplicità d'esse forme è sbaglio scolaresco, perchè la natura non moltiplica mai gli enti indarno.

XX. Noi sentiamo l'assoluto perchè il limite ce n'è indizio: ma il nostro sapere è la coscienza, non mica la scienza dell'assoluto.

XXI. L'idealismo del Fichte suppone onnipotenza insieme e demenza nell' uomo; toglie alle cose l' uffizio d' indizii e di limiti.

XXII. Le cose esterne, limitando il poter nostro, ci sono indizio del come limitino l' altrui, e del come gli servano. Per l' analogia della coscienza nostra, noi giudichiamo l' altrui: e dalla coerenza di tutti i giudizii che portiamo sulla ragionevolezza e libertà degli altri uomini, deduciamo ch' e' sono ragionevoli e liberi.

XXIII. Ma queste analogie ci mancano a dimostrare se esistano enti meramente materiali.

LOGICA: O DEGL' INDIZII.

I. Il primo aspetto in cui la verità si presenta al pensiero, è quello d' indizio. Il limite non si può concepire se non come indizio dell'umana passività.

II. C' è delle cose che a noi non paiono giovare nè come strumento immediato nè come limite prossimo: ma sì come indizio arcano. E perciò, non foss' altro, le sono strumento al pensiero. L' indizio, perchè strumento meno materiale, è più nobile. Le cose che a noi non paiono, per diretto, strumento o limite, ad altri parranno o saran parse. E il nuovo svolgersi delle intelligenze umane, viemeglio tali le renderà.

III. Avvicinate tra loro, e a noi, dagl' indizii le cose, divengono appunto sempre più sensibile strumento e limite. È questa la graduata educazione del genere umano.

IV. Nell' indizio è sempre non so che d' arcano. Però chi osserva gl' indizii, vede i limiti. Indovinare i limiti è uffizio del genio, così come vincerli.

V. Le azioni che meno indicano, sono e debbon essere le più limitate, nel numero e nel modo degli atti.

VI. Chi guarda il limite stupidamente, e non ne sa trarre indizio, non crede, o crede di fede superstiziosa. Incredulità e credulità si combaciano.

VII. Lo scettico moltiplica i limiti, e sopprime gl'indizii. Il mistico credendo gl'indizii sufficienti a vincere tutti i limiti, erra men dello scettico.

VIII. Se l'uomo si crede sapere o troppo o troppo poco delle cose, cioè ch'esse gl'indichino altro da quello ch'indican veramente, ora le tratterà come troppo duro limite, ora come troppo cedevole strumento; o temerà o fiderà soverchio; e tra i due estremi sovente ondeggerà.

IX. Può l'uomo errare nella conoscenza degl'indizii, ma l'uso degli strumenti lo deve avvertir dell'errore: allora egl' incontra il limite delle cose. Gl'indizii si dimostrano veri col trarne un principio pratico, e vedere se danno uno strumento possente.

X. Operiamo: e se l'operazione non rincontra nei limiti delle cose un'opposizion dolorosa senza piacere corrispondente, il ragionamento che la guida, è retto. Chi esclude dal pensiero il fatto, ragionerà sempre torto e impotente.

XI. Massimo fatto è l'affetto, perchè più prossimo a noi. Gl'indizii speculativi, altri gl'intende, altri no: ma la verità commentata dall'amore, la intendono tutti. Non è altra logica al mondo che la logica dell'amore.

XII. Pregiudicare è inevitabile: ma giova poi, per seconda operazione, mettere in questione il pregiudizio, correggerlo al bisogno, e farlo diventare giudizio. Questo solo l'umana scienza può, questo deve.

XIII. Sola la coscienza, e solo il senso comune, non sono indizii sufficienti, molto meno criterii. Congiungiamoli.

XIV. La costanza degl'indizii aiuta alla dimostrabilità del criterio: però più il mondo invecchia, più la verità si fa certa.

XV. Più il limite si fa indizio, e più la fede è viva, la ragione più salda. Tutto ciò che fortifica la vera fede, fortifica la retta ragione.

XVI. La vita dell'umanità è un sillogismo. Iddio pone la proposizion generale: una o più generazioni pongono la minore; una o più traggono la conseguenza.

XVII. Chi non vede i limiti delle cose, è matto: chi li esagera, i-

diota. I sensisti che ora non li veggono, ora li esagerano, hanno dell'idiota e del matto.

XVIII. Ma tutti servono, senza sapere, agl'incrementi della scienza che sprezzano: tutti preparano un commentario sublime alla Bibbia.

XIX. Le scienze de' corpi aiuteranno a comporre la storia dell'umanità.

XX. La prima cosa che spaventa l'uomo, gli è il molto, poi il poco, poi l'uno. Allora lo spavento è sublime. Dal limite egli è salito al massimo indizio.

XXI. Sull'osservazione degli enti come indizii, si fonda il simbolo, cioè la religione, e la poesia (che comprende le arti tutte del bello); si fonda l'arte del dimostrare e del persuadere, cioè la logica e l'eloquenza.

XXII. La logica riducesi a questo: dedurre gl'indizii dai veri limiti delle cose. Le fonti degli errori si recano ad una: spostare i limiti.

XXIII. Tutte le leggi dell' argomentazione assumonsi in questa: trovare nel linguaggio termini tali che assegnino il limite vero alle cose, e lo disegnino alla mente altrui. Assegnarlo è della dialettica; disegnarlo, della eloquenza sciolta e metrica.

XXIV. Assegnarlo è escludere tutto quello che non è limite, operazione arida perchè negativa. Disegnarlo è più larga, perchè conduce ad abbracciare insieme e il limite, e quello ch'è di là e di qua da esso, cioè comprende lo strumento e l'indizio. Onde l'eloquenza e la poesia sono dialettica compiuta, dialettica positiva.

XXV. La potenza del sillogismo sta nello inchiudere la verità particolare entro alla generale di modo che questa sia termine comodo, ma adatto e insuperabile, a quella. E ogni argomentazione è sillogismo, cioè trovare i limiti generali ne' quali il caso particolare è acconciamente compreso.

XXVI. Il sofisma sta nel collocare il caso fuor de' suoi limiti, dietro indizii apparenti. Però la passione è sofistica; la quale abusa e indizii e strumenti.

XXVII. La logica altissima non è che una parte dell'etica: giac-

chè non si possono rispettare i limiti e gl'indizii senza ben regolare l'affetto.

XXVIII. Ciascuna cosa è di tante più altre indizio con quante più si considera in relazione. L'oggetto considerato da sè, nulla dice: dice, guardato come limite d'altri oggetti.

XXIX. Iddio dice tanto anche perchè pensando a Dio, pensiamo, per opposizione, a tutti i limiti della nostra natura.

XXX. Noi non ci sappiamo educare a trarre indizii da ogni cosa. Se ogni cosa è soggetto a legge, e se leggi certe danno fenomeni certi, da un fenomeno solo, bene osservato, potremmo dedurre le qualità principali d'un ente. I selvaggi e le bestie sono in certe cose più innanzi di noi.

XXXI. Noi non educhiamo nè il gusto nè l'odorato nè il tatto, poco l'udito, la vista pochissimo. Tempo forse verrà quando il cantar giusto e il giudicare la bontà d'un disegno sarà cosa tant'ovvia quanto l'andar su due piedi.

XXXII. Gli strumenti indicatori, continuazione del nostro senso, ampliazione dell'esser nostro, scarseggiano.

XXXIII. Quando dalle protuberanze d' un cranio altri vuole dedurre le qualità dell'uomo, ridiamo. Sarà mal esperto o traviato l'indicatore: che fa? Lì sotto è forse una scienza. E accanto a quella, altre molte.

XXXIV. Noi vediamo i bruti trarre dagli altri enti, indizii a pro loro. Studiamo codesti indizii; il linguaggio delle cose alle cose, della vita alla vita: e questo studio ci darà indizii nuovi di civiltà, e però nuovi strumenti.

XXXV. Studiamo come le cose varie sono indizio a varii uomini posti in varie condizioni: e da tale studio trarremo rinnovellate non una volta ma quante farà di bisogno, la politica, la poetica, la vita tutta.

XXXVI. Ogni atomo è armonia con l'immenso universo; e la natura di quello dipende dalla natura del tutto. Giova, ad intendere le cose grandi, studiare le piccole. E viceversa.

XXXVII. La scienza umana è, applicare a una serie d' oggetti nuovi una parola nota, o derivata dalle note. I progressi della scienza umana consistono nelle particolarità: i generali son tutti trovati, e posano nel linguaggio. E perchè non tutti li veggono, è uffizio della scienza farli vedere. Essa con le particolarità nuove illustra le vecchie generalità.

XXXVIII. Le più tra le scienze de' corpi sono o bambine o non nate. Le sociali, incerte: generalità senza base, particolarità senza norma. La metafisica, di per sè, nulla. La teologia è tra le scienze la più perfetta, dico quella dell' Aquinate e di Dante e del Bossuet.

XXXIX. Le scienze comparate sono un' immensa famiglia di scienze nascitnre.

XL. Considerate la fisiologia, la frenologia, in quanto gli organi da esse esaminati possono o limitare o servire le umane potenze; e avrete una frenologia, una fisiologia spiritualissime, teologiche. Così la medicina, l'insettologia, tutte le scienze che paiono più lontane dalla filosofia teorica e dall'altare.

XLI. Le scienze che paiono di mero indizio sono fanciulle, perchè non si vede ancor bene quanti strumenti contengano. Tali la meteorologia, la botanica; e simili.

XLII. Due cose compongon la scienza: il metodo, e lo scopo. Scopo a cui dirigere gli strumenti; metodo con cui giudicare gl' indizii, liberarsi dai limiti evitabili, gl' inevitabili cansare.

XLIII. Le scoperte graduate son sole feconde. Però la Francia, popolo che va balzelloni, non dà grandi scoperte.

XLIV. Quando in quel che pareva mero limite, si trova un indizio, è scoperta una scienza, o una parte di scienza. Allora l'uomo inorgoglisce; e non si comincia a rannmiliare se non quando il nuovo indizio l'aiuta a conoscere nuovi limiti ch'e' non sapeva; o a meglio conoscere i noti già. Così la scienza degl'indizii perfeziona quella de' limiti, senza la quale non è sapienza.

XLV. Nelle grandi scoperte si veggono più chiaro che altrove i limiti posti all'umana natura. L'ispirazione, o il caso, o i lavori de'predecessori, ben più che il proprio studio dell'inventore, le crea: e vuol dire che la menoma parte della scoperta è dovuta all'uomo che scopre.

XLVI. A lui si deve la volontà. *Pensandoci,* disse il Newton; *pazienza,* il Buffon; *picchiate,* Gesù.

XLVII. Se l'uomo trovasse quello ch'e' cerca, troverebbe poco. Ma e' trov' altro. Spesso cercando uno strumento, e' trova un limite; cercando un limite contro d'altrui, e' trova un indizio per sè.

XLVIII. La forza del volere e la deduzione logica possono condurre a scoperte grandi, perchè queste due cose, unite nell'umiltà, compongono un' ispirazione continova.

XLIX. Studiare gli effetti dell'educazione corporea sull' ingegno

e sull'animo; della intellettuale sull'animo e sul corpo; della morale sul corpo e sull'ingegno, è scienza feconda di scienze assai.

L. Cercare per quali mezzi indiretti i limiti dell'umana natura si possano o toglier via o fare men duri, è altra scienza, di molte feconda.

LI. Per trovare qualità nuove, basta avvicinar cosa a cosa, di simile, di differente, di varia, di diversa, d'opposta, di contraria natura: variare le proporzioni dell'esperienza in tutti i possibili modi, con le minime e con le massime gradazioni. Le minime gradazioni danno a conoscere le grandi leggi. Sempre il delicato rivela il forte.

LII. Converrebbe vedere a una a una le differenze che risultano dalla varia forma, grandezza, solidità, calore, colore, da ciascuna insieme e da tutte le proprietà permanenti e avventizie; studiare tutti gli usi, rilevare quanto più si possa gl'indizii, misurar tutti i limiti. Opera immensa: e sola la concordia di molti può darle cominciamento.

LIII. Le scoperte che uscirebber di lì, perfezionerebbero il metodo. Quanto a sistema, prima condizione della scienza è negare la possibilità di sistema umano che vero sia. Non è vero sistema se non intero. Or sistema intero è uno solo: quest'universo. E per intenderlo, converrebbe averlo creato. Il Fichte non l'ha creato di certo se l'intendeva sì male.

LIV. Quello che gli uomini chiaman sistema, è un' osservazione che ne illustra alcune altre; è un indizio che, per allargare i limiti, talvolta li stringe.

LV. Ogni operazione umana è stata quasi casuale fin qui: dalla generazione corporea alla politica. La conoscenza degl' indizii, ch' è la più facile, è ancora incipiente: or come sarà ella avanzata la conoscenza de' limiti e degli strumenti?

GRAMMATICA: O DEL TERMINE CH'È SOMMO INDICATORE.

I. Il più largo de'termini, il più necessario degl' indizii e degli strumenti, è la parola.

II. La parola è *termine* perchè determina, segna, disegna, insegna l'idea; le assegna il suo luogo nell'intelligenza nostra e in rispetto alle cose di fuori.

III. Pochi considerano la lingua com'indizio di fatti e di dottrine nascose, come deposito dell'umano sapere. Com' indizio di fatti la riguardò un po' Platone, meglio il Vico; come indizio di dottrine da ri-

suscitare e da diffondere, e di scoperte nuove, il Vico un po': ma nessuno a fondo sinora.

IV. Se come strumento avesse potuto l'uomo creare la lingua, non l'avrebbe potuta come termine nè com'indizio. Come strumento, egli crea tuttodì le parole composte, le onomatopeiche: come termine e come indizio, la parola gli fu data da Dio, così come la intelligenza, e la donna.

V. Chiedere se il linguaggio sia ispirato da Dio, è questione oziosa a chi non è ateo. Quand'anco il prim'uomo o i primi uomini non avessero parlato, sarebbe sempre Dio siccome l'autore così l'esercitatore di questa facoltà. Ma fare ch'e'la eserciti ne'nepoti e non negli avi, è cosa ridicola. Quanto agli atei, e'non sono impacciati a spiegare e a creare, siccome tutte le altre meraviglie, così questa.

VI. Ben si può dire che nè Dio infondesse nell'uomo il linguaggio bell'e fatto, nè che l'uomo lo creasse. Iddio gli diede come la ragione così la facoltà di nominare gli oggetti; e siccome un oggetto a lui (come agl'infanti), per la natural costituzione della mente, era tipo di tutti gli oggetti simili, così la prima parola ch'e' profferì non poteva non essere generale. Dire che l'uomo cominciasse dai nomi proprii o dalle esclamazioni a creare il linguaggio, dopo non so quanti tempi di vita ferina, gli è un dire che l'uomo cominciò ad essere uomo dopo non so quante generazioni, e che prima non seppe nè mangiare nè andare.

VII. Sola la tradizione può formare le lingue. Acciocchè molti s'intendano nel disegnare in modo chiaro gli oggetti e le impressioni proprie, forza è che l'impression di ciascuno sia riconosciuta somigliante a quella degli altri, cioè soggetta a una legge comune di natura.

VIII. L'uomo svolge i germi sociali per analogia; e per analogia arricchisce la lingua. Ma la potenza del principio d'analogia dimostra la sua dipendenza.

IX. Bastano due sole parole con le loro inflessioni per creare una lingua.

X. Tutte le parole d'una lingua riguardano o l'intensità dell'impressione, o la facolta impressa. L'intensità dell'impressione è indicata dal verbo con le sue coniugazioni, e dai participii, dall'avverbio, dall'aggiunto positivo o comparativo, dall'esclamazione: la facoltà

impressa, dal nome, dal pronome (ch'è un nome generalissimo), dalla preposizione, e dalla congiunzione ch'è preposizione anch'essa.

XI. Alcuni avverbii trasmutati in preposizione, o a vicenda, e i sostantivi verbali, sono l'anello tra le due serie.

XII. La ricchezza delle lingue misurasi non tanto dal numero delle voci indicanti le facoltà impresse quanto dalle voci indicanti il grado dell'impressione. Le lingue de' popoli men colti son ricche di questa seconda ricchezza, ch'è più poetica, più evidente, e però più sociale.

XIII. In questa consiste principalmente la potenza e la difficoltà dello stile. E quello che fa la differenza tra stile e stile, lingua e lingua, si è appunto la coniugazione e la collocazione del verbo; la moltiplicità e desinenza degli avverbii; gli accrescitivi, i diminutivi e simili; i gerundii e i participii variati.

XIV. La lingua che nella collocazione del verbo ha più larghi limiti, è più potente strumento.

XV. La ricchezza de' pedanti sta nelle particelle.

XVI. Le lingue col tempo si sopraccaricano di particelle limitative; diventano, come suol dirsi, più logiche: strumenti più restii, meno intuitivi, cioè più languidi indizii. Ma una nuova intuizione che s'apra ad una generazione nuova, rinnovella il linguaggio.

XVII. Le preposizioni più efficaci sono le avverbiali; i nomi più ricchi d'idee sono i nomi più evidentemente verbali (chè verbali son tutti).

XVIII. Le lingue più efficaci son quelle che traggono verbi da ogni parte del discorso.

XIX. Le lingue più belle esprimono più fedelmente i menomi gradi dell'impressione: esprimono l'indefinito in modo più chiaro.

XX. Le voci onomatopeiche dipingono il grado dell'impressione: e tutte le voci primitive sono onomatopeiche; e lo stile, perchè sia vero e verace, onomatopeico bisogna che sia. Stile che non rende attamente l'impressione o la esagera, è falso.

XXI. Anco le voci esprimenti gli oggetti di fuori, più o meno direttamente si recano o a qualche umana facoltà, o all'impressione più o meno intensa che all'uomo ne viene. Le seconde son più poetiche.

XXII. Le parole esprimenti il grado dell'impressione, essendo indizii più evidenti, sono strumenti più forti. In tali parole è quasi il sunto dell'altre che denotano la facoltà impressa; perchè non si può

quasi mai pensare al grado dell' impressione senza pensare alla facoltà impressa: si può piuttosto il contrario. E in tanto noi ci accorgiamo delle facoltà, in quanto gli oggetti di fuori la esercitano. Di lì ci viene l'ispirazione: la parte intuitiva della scienza, e così della lingua, è lì.

XXIII. Il grado dell' impressione è inoltre più notabile, perchè risponde alla realità delle cose. In tanto l' impressione è viva, in quanto disegna più netto il limite tra le cose e noi. Onde la voce che rende questa impressione, ha come il suggello degli oggetti di fuora; è più oggettiva, meno arbitraria, più sacra.

XXIV. Aggiungesi che la distinzione non solo delle facoltà ma fin quella degli organi talvolta (in quanto si credono impressi l' uno piuttosto che l'altro dagli oggetti esterni) è sovente arbitraria ed incerta; e che il fatto di cui la coscienza è più chiara, è il grado dell' impression ricevuta.

XXV. Sull' impressione avuta, riflettendo l'uomo, si sarà accorto varie essere le sue facoltà. Se tutte le cose lo ferissero a un modo, e' non distinguerebbe l' un dall' altr' organo. La varietà dell' impulso dirige l'attenzione di lui sulle cause e gli effetti di quello.

XXVI. Quindi natura più ricca d' impressioni varie, darà lingua più ricca.

XXVII. L' intensità dell' impressione non consiste già nella sua veemenza: consiste in un graduare sì rapido insieme e sì spiccato, che chiami a sè l'attenzione, e le dia tempo e voglia e modi d' accompagnarla per tutti i suoi minuti passaggi. Onde prima condizione dell' intensità si è la dilicatezza; e gli elementi di tutte le impressioni profonde son tenui.

XXVIII. Impressione che ottunde e confonde l'attenzione, è forzata, non forte. Distinzione a pochi politici nota, e a pochi artisti.

XXIX. Il graduato procedere delle impressioni è un'educazione delle facoltà, come nell' uomo così nella specie. E la lingua è di tale educazione documento e compendio.

XXX. Affinchè le lingue sieno strumento chiaro e indizio efficace, conviene che sien limite fermo, cioè ch' ogni termine abbia il proprio senso suo. E solo le moltitudini posson darglielo. I dotti non fanno che definirlo: e spesso male.

XXXI. Più regolari saranno le analogie della lingua derivata con la lingua madre, e più bella sarà la lingua, perchè dimostrerà la con-

tinuità limpida delle tradizioni. Può essa abbellire più della madre; ma sempre sulle analogie di quella.

XXXII. Una lingua perfetta sarebbe la suprema analogia, cioè la norma di tutte le lingue del mondo. Ma le intime analogie tra le lingue tutte, sono assai più che non paiano. E però nel genere loro tutte le lingue son belle.

XXXIII. Quello tra' dialetti sarà più degno e più atto a divenire lingua nazionale, che avrà più analogie con la lingua madre, e con gli altri dialetti tutti; ch'avrà più del comune.

ESTETICA: O DELL' ARMONIA DE' LIMITI.

I. La bellezza è limite armonico; limite, cioè, del quale la convenienza con noi e con le cose è sentita. E però strumento di tutti più forte e indizio più chiaro, perchè fa dal noto arguire più ignoti; e perchè quest' argomentazione condensa in un sentimento.

II. Se comprendessimo intero il disegno de' limiti circoscritti alla natura nostra e delle cose, ne ammireremmo sì la bellezza, che di piacere morremmo.

III. In certi limiti sentiam più bellezza, perchè più accessibile a noi, o perchè destinati ad esserci più immediato strumento.

IV. Indizio fecondo non può non essere limite bello.

V. Il rispetto de' limiti è come nel disegno la cura delle proporzioni.

VI. La grazia è moto facile senz' offesa de' limiti.

VII. Il sublime è forza indicatrice di grandi cose, che sono a noi limite potentissimo, e non paiono strumento, ma sono.

VIII. Havvi de' limiti più alti della nostra natura: havvene di men alti. E così gli strumenti. Nè il limite indica sempre forza prevalente delle cose sull' uomo: nè lo strumento sempre indica dipendenza di quelle da lui.

IX. La poesia è il confine dove si equilibrano i sommi universali co' menomi particolari. Laddove questi o quelli prevalgono, non è poesia.

X. L'uomo, dovendo imaginare il potere indiviso dal volere, personifica gli enti tutti. Questo bisogno della mente non può essere fondato nel falso.

XI. Le scienze che più arditamente e più regolarmente movono dal noto all'ignoto, son più poetiche.

XII. Laddove nulla o poco è lasciato a indovinare, poesia non è. Per questo la chiarezza francese è prosaica.

XIII. Più la divinazione da farsi è regolare insieme e lontana, più profonda è la poesia.

XIV. Quando la ragione è più forte, l'imaginazione è forte anch'essa, se non nel medesimo uomo, in altri o della medesima o della prossima età. Imaginazione languida, segno di ragione fiacca. A Tommaso succede Dante; Voltaire il tragico è coetaneo a Voltaire il filosofo.

XV. Ne' tempi di degenerazione si esagera la potenza delle cose come limite: l'imaginazione è vile nell'audacia, è prosaica.

XVI. Poesia, morale, politica buone, trovano le conformità; cattive, cercano le difformità: la poesia, le antitesi; la morale, le antipatie, gli odii vestiti d'amore, gl'interessi; la politica, gli antagonismi, gli equilibrii, le bilance, le quali per la pugna delle forze elidentisi, distruggono il moto.

XVII. Difformità, vale differenza grave, e grave bruttezza.

XVIII. La donna, fecondo strumento, è limite bello, centro all'unità della famiglia, e però della città. Chi la tratta come strumento di sola una cosa, cioè di piacere o di dominio o d'utile, la deturpa, e deturpa la specie.

XIX. La donna è indizio di molti ignoti; quindi inscrutabile. Ma se diventa mero strumento, scrutabilissima.

XX. Sull'osservazione de' corpi, come strumento, si fondano le

arti pratiche, e le scienze che alla pratica più direttamente s'attengono. Ma perchè tutte le cose sono insieme indizio e strumento, però le arti del bello debbono, se buone, avere scopo pratico e pratica efficacia; e la religione deve non essere tutta contemplante: e nelle scienze più pratiche e nelle più aride deve infondere poesia.

XXI. Se uno strumento comodo non è bello, segno è che se fosse più bello sarebbe più comodo. Se un'opera bella è inutile, dite che se l'autore l'avesse fatta utile, l'avrebbe fatta più bella o che gli uomini non sanno servirsene. E pensate che grande utilità è l'indicare alte cose.

XXII. Letteratura che non altro indica se non lo stato, d'altronde noto, della società, è cosa misera. Deve indicare e desiderare stato migliore.

XXIII. Parole, atti, regole, artifizii non utili, cioè non indicanti cosa ignota o non bene nota, son peste del bello e del buono. In questa norma consistono la rettorica e la poetica e la morale e la politica tutta quanta.

DE' LIMITI DELLA LIBERTÀ INTERNA: O DELL'ETICA.

I. Chi al limite si sottomette senza paura e senza disperazione, ama: dopo aver fatto il limite indizio, lo fa strumento.

II. Nessuno strumento è potente senza l'amore.

III. Le cose che fanno più sentir forte all'uomo i limiti suoi, più lo levano a intravvedere l'ignoto, e più l'ammaestrano a usare le cose fino agli ultimi termini della possibilità, che sono i termini della virtù.

IV. Imperocchè, il male che pare accresca le forze, con lo sforzo le scema: e a chi vuol troppo potere, poco è possibile.

V. Giova conoscere i limiti che le cose ci oppongono, per non perdere il tempo in prove inutili, per iscemare o togliere le resistenze. Se noi conoscessimo a fondo le cose in quanto son limite, le useremmo a pieno in quanto strumento: saremmo, nella debolezza, potentissimi.

VI. L'umiltà ci rende forti, e poi sapienti: l'orgoglio, deboli e stolti.

VII. La materia, come limite, ci dà l'umiltà; com'indizio, la sa-

pienza, cioè la fede; come strumento, il coraggio, cioè la pazienza operosa e indomabile. L' umiltà, la fede, il coraggio fanno la santità e la poesia.

VIII. Di passiva l' imaginazione diviene attiva, associandosi all' intelligenza e all' amore. Dall' umiltà e dalla fede nasce il coraggio.

IX. Chi guarda solo al limite, bada solo al dovere, a quel che lega: chi guarda solo allo strumeuto, bada solo al diritto, alla facoltà, all' avere; chi guarda solo all' indizio, si balocca e non opera. L' uno è il servitore che affacchina e piglia le busse in pagamento; l' altro è il signore che fa soffrire, ed egli fare nou sa; il terzo è l' abate di casa che sa, tace, e non fa.

X. La morale sta in questo: proporzionar gli strumenti ai limiti.

XI. Fare che la materia strumento non rompa la materia limite, è virtù che dicesi continenza. Da questa legge risulta il matrimonio, la mortificazione de' sensi, la libertà dell' individuo, la proprietà personale e reale, e altre norme o transitorie o perenni.

XII. Questo è il muovere della libertà umana: ascendente, del limite fa strumento; viziata, dello strumento fa limite.

XIII. Quando ciò che pareva mero limite, scopresi essere strumento, l' uomo insuperbisce; e non s' umilia se non quando vede ch' egli ha allargato il poter suo, per poi rincontrare un limite più largo, cioè più possente.

XIV. I sensisti, in nome della libertà, negano la libertà; per poter fare a capriccio loro, dicono: L' uomo nulla può fare d' arbitrio suo. Spesso chi chiede una cosa, vuol la contraria; o senza volere, la trova.

XV. La società tutta è fondata su questa verità: L' uomo è libero.

XVI. Il libero arbitrio consiste nella facoltà ch' ha la mente di studiare l' indizio; nello studio che fa di assoggettarsi al limite vero, e respingere l' apparente; e però di perseverare nell' adoprar lo strumento. Attenzione, moto, costanza, sono i tre elementi della morale e della civile libertà.

XVII. Chi poco attende, chi poco resiste, chi poco persevera, poco esercita la libertà: chi poco la esercita, si stringe in limiti più angusti; le cose esterne l'invadono.

XVIII. L'ente ch'attende ed ama, per non essere libero, converrebbe che fosse distrutto.

XIX. Dall'essere le cose limite insieme e strumento, deducesi la conciliazione della libertà con la grazia.

XX. I limiti della nostra natura sono indizii d'immortalità.

XXI. Amare un oggetto è conoscere con piacere ch'esso ci è indizio e strumento a vincere uno o più limiti. Quindi la somma dolcezza dell'amare Iddio.

XXII. Il bene è l'amore ordinato, cioè rispettare i limiti delle cose.

XXIII. Quegli affetti son più nobili che più sperano; perchè la speranza è coscienza di poter del limite fare strumento. E in tanto la speranza è virtù, in quanto si fonda nella natura delle cose, cioè in Dio, non in sè.

XXIV. Per bene sperare, bisogna vedere lontano. La speranza buona è figlia della scienza; si nutre d'indizii.

XXV. Virtù è operazione abituale entro a'limiti conosciuti ed amati. S'è o senza conoscenza od a malincuore, virtù non è.

XXVI. La virtù è la logica in atto.

XXVII. Il vizio consiste non tanto nel togliere il limite quanto nello spostarlo: come l'errore. Onde e nel vizio e nell'errore i limiti sono moltiplicati; perchè ai naturali s'aggiungono quelli che il disordine crea.

XXVIII. Se l'uomo teme troppo gli oggetti come limite insuperabile, se gli abusa come strumento, o li fa indizio più o meno significativo ch'e'non sono del vero; è infelice, colpevole, errante. Nel primo caso ha luogo specialmente infelicità, cioè paura; nel secondo, colpa, cioè sforzo superbo; nel terzo, errore, cioè scambio, più o men volontario, di cosa con cosa.

XXIX. Quasi sempre lo sforzo, lo scambio, la paura s'uniscono in trinità dolorosa: quasi contrarii della trinità di potenza, d'intelligenza, d'amore.

XXX. Nel guardare le cose siccome limite insuperabile, è talvolta

più orgoglio che umiltà; è il desiderio di sottrarsi a una legge morale che c' ingiunge di cambiare il limite in istrumento.

XXXI. Perchè il limite riconosciuto è strumento od indizio, per questo il dovere diventa diritto, e dà i modi d'acquistarlo, cioè scienza e potenza.

XXXII. Di molti che sono strumenti, l'uomo pigro, maligno, prepotente fa limiti ad altri e a sè.

XXXIII. Se l'uomo vuol rendere l'oggetto stromento d'un atto o d' un affetto che quell'oggetto non può dare, sente esso oggetto, come limite, stringerlo e signoreggiarlo vie più duramente. Vede l'oggetto come indizio men chiaro dapprima, poscia men certo. Così l'abuso dei beni sensibili e la sicurezza soverchia di sè, offuscano l'intelletto e traggono al dubbio.

XXXIV. Adunque il momentaneo allargamento d'un limite, se se n'abusi, può essere limitazione, col tempo, più dura. Così si spiegano gl' indugi e le apparenti retrogradazioni dell' umanità nel suo lungo cammino.

XXXV. La colpa è infrazione d'un limite naturale, fatta in modo che non ne venga nè strumento nè indizio di bene; o vengano men perfetti che se il limite violato non fosse.

XXXVI. L'errore de'viziosi, de' tiranni e degli egoisti, è trattare le cose come strumento, non già com'indizio.

XXXVII. Il subitaneo e non sudato allargamento de' limiti è pericoloso, perchè, trovando le menti distratte, indica poco vero; e trovando gli animi inesercitati, è strumento di poco bene.

XXXVIII. Per questa cagione certo materiale prosperare degli uomini accresce i loro dolori. E non è scienza più pregna di dolore che l'economia, quale certuni la insegnano.

XXXIX. I limiti meno visibili sono i più immobili e sacri. Dell'infrangerli la pena è più grave, e più lenta.

XL. Chi cozza contra 'l debole, è più reo, e ne riman più fiaccato che se contra 'l forte.

XLI. Le persone e le cose che son più prossime a noi, ci sono strumento più potente, quindi più degne d'affetto. Dio è più d'ogni cosa prossimo a noi, perchè noi siamo in lui; poi la chiesa religiosa, poi la

domestica, poi la civile. Ma e'son cerchi concentrici; e chi bene soddisfa all'uno, soddisfa bene a tutti.

XLII. Chi studia gli uomini come indizii, sa usarli come strumenti. E *strumento* è parola nobile ch' ha la medesima origine d' *istruzione*; ed è il contrario di distruggere.

XLIII. Più difficile bene usar lo strumento che ritrovarlo: onde la parte più importante dell'opere umane, anco le più meccaniche, è la parte morale.

XLIV. Quando i limiti sono più angusti, e che l'uomo li rispetta senza farsene paura, ma adopra le sue forze a vincerli, l'uomo è migliore.

XLV. Allora essi limiti, a lui, attento e docile, sono indizio d' innumerabili verità, o della più alta e più comprensiva fra tutte le verità, del linguaggio. Però più cose impara il bambino nel prim' anno, che l'uomo in tutta la vita.

XLVI. Così nell'infanzia delle nazioni i limiti sono fortemente sentiti, fortemente rispettati, fortemente sormontati. E son queste le tre condizioni della libertà, della poesia, dell' amore.

XLVII. Più forte si fa l'uomo, e più forti gli appariscono le cose, cioè Dio. Più egli sente la propria debolezza, e meno la teme.

XLVIII. Non nella moltiplicità e durezza de' limiti sta la miseria, ma nel non sapere non potere o non volere de' limiti fare strumenti o indizii. Ecco perchè la felicità è cosa tanto relativa, e perchè la virtù si mal giudicabile agli uomini.

POLITICA: O DEI LIMITI DELLA VITA ESTERNA.

I. L'uomo è indizio, strumento, limite all'uomo. Di questo principio esce la giurisprudenza, e la politica tutta.

II. Se tutti gli uomini compiono insieme i detti tre uffizii, e' son dunque uguali in natura, benchè dissimili nell'estensione delle facoltà. Uguali nelle qualità de'doveri e de'diritti, differenti nel quanto.

III. Chi fa gli altri uomini strumenti, non limiti, è tiranno; chi li teme limiti, e non li usa strumenti, è schiavo; chi non li usa indizii, è stolto o selvaggio.

IV. La proporzione degli strumenti agl'indizii e ai limiti è la privata e la pubblica prosperità.

V. Quando le cose esterne son credute limiti più potenti di quel che son veramente, l'uomo cade sotto l'impero della necessità e della forza, diventa sensista e despota, bruto e schiavo: e la libertà stessa è trattata in modi servili e violenti.

VI. Prima condizione di buon governo, indicare, cioè contentare le intelligenze, e educarle.

VII. La politica e la giurisprudenza non possono calcolar bene mai l'intensità, cioè la moralità delle impressioni che vogliono produrre o prevenire, e che debbon dirigere e giudicare.

VIII. Le leggi cattive sono limiti al debole, strumenti al forte, indizii di bene a nessuno; se non per la via de' contrarii.

IX. Il sommo incivilimento è farsi l'uno all'altro strumento e indizio di bene infino agli ultimi limiti della possibilità. I quali limiti la legge esterna non può misurare. Dunque la legge è impotente a civiltà suprema.

X. Quelle società son migliori dove gl'indizii del bene più rapidamente diffondonsi; dove il male anch'esso (per la bontà e per il senno de' cittadini) è fatto indizio di bene contrario; dove i limiti sono unanimemente superati, rispettati, difesi; dove gli strumenti sono in comune il più che si possa, e più francamente, adoprati.

XI. Certa promiscuità nuoce alla libertà piena e del possedere e dello amare.

XII. Libertà è conoscere i limiti proprii e gli altrui; questi e quelli difendere.

XIII. Molti la libertà pongono non già nello allargare ma nel distruggere i limiti, cioè nel forzar la natura.

XIV. Per bene adoprare le cose a strumento, e'convien essere uniti. Quando tutte le forze dell'umanità si unissero a piegare a'comuni usi la luce, il calore, la forza elettrica, la magnetica; quando le operazioni idrauliche, commerciali, meteorologiche fatte agli antipodi concorressero di piena scienza a migliorare lo stato morale e corporeo degli uomini più lontani, allora sarebbero adoprate le potenze della natura come il villano adopra la sua marra; la terra tutta sarebbe mossa come da un braccio solo.

XV. I governi tiranni od anarchi vogliono unire gli uomini dalla parte de' limiti: i buoni gli uniscono con gl'indizii e con gli strumenti.

XVI. L'unità del governo non è nè negli uomini nè ne' luoghi, ma nel sentimento. Monarchia consentita con intelligenza, è repubblica; repubblica consentita da pochi, dagli altri sopportata, è aristocrazia o cacocrazia.

XVII. La democrazia ora teme i limiti, or gli ama troppo; non cura gl'indizii, o li esagera; moltiplicando gli strumenti, prepara la trista necessità di doverli semplificare, necessità della quale abusan da ultimo i despoti.

XVIII. L'aristocrazia rispetta i limiti, o ne fa le viste; cura gl'indizii più troppo che poco; determina troppo duramente il numero degli strumenti.

XIX. Però l'aristocrazia è de' reggimenti il più pericoloso, quando pende nel tristo, perchè più contenuto, più tenace, più veggente.

XX. Ad allargare i limiti, a moltiplicare gl'indizii e gli strumenti, or questa forma è buona, ora quella.

XXI. Tutti e tre i reggimenti, se corrotti, moltiplicano i limiti, e pur menano a licenza; moltiplicano gl'indizii, e pure abbuiano il vero; moltiplicano gli strumenti, e pure concentrano cioè indeboliscon le forze.

XXII. Quando i vecchi strumenti sono sentiti insufficienti a vincere i limiti, viene un'epoca, come si suol dire, di crisi.

TEOLOGIA: O DI CHI NON HA LIMITE.

I. Essendo noi limite (non volontario sempre) a noi stessi, siamo indizio a noi stessi: e così pure, come per le cose di fuori, Dio si manifesta in noi.

II. Ogni cosa è indizio dell'infinito. Ogn' impressione, purchè sia pensata, implica l'idea di numero; e l'idea di numero, finito o indefinito, non s'ha senza il sentimento d'un ente infinito.

III. Il limite ci dà la distinzion del finito dallo infinito; ci dà presente e continovo il sentimento di Dio. Non solo ogni limite potente ma ogni indizio fecondo, ogni grande strumento, c'ispira l'idea o il sentimento d'una natura maggior della nostra.

IV. Chi tra le cose e sè pone Dio, quegli allarga il limite, perfeziona lo strumento, rischiara l'indizio.

V. Dio, come verità, indica; come via, ci fa volar sopra i limiti; come vita, pone in opera gli strumenti.

VI. Ma e'non toglie all' uomo nè l'attenzione nè la fatica nè la costanza, cioè i meriti della libertà. Questo, non foss'altro, prova assurdo il panteismo.

VII. Quanto ci si offre sotto forma di limite, non può essere Dio, nè parte di Dio (perchè parte e Dio non s'accorda), nè emanazione di Dio (perchè emanazione è parte, o continuazione, ch'è il medesimo); ma è manifestazione di Dio, cioè a dire indizio.

VIII. Siccome un'informe idea di Dio al panteismo, così un'informe idea della materia conduce al sensismo. Il panteismo confonde i limiti, il sensismo li fa onnipotenti, l'idealismo li toglie.

IX. La mente umana, prima di venire alla teologia, rincontra talvolta il panteismo: come in fiume non incanalato, è difficile trovare il filo d'acqua che va.

X. Se in Dio tutto è essenza; e se ogni cosa pensabile in Dio si reca al potere, al sapere, al volere; il mistero della trinità di qui viene almeno in parte adombrato.

XI. Per negarlo converrebbe intendere la parola *persona* nel pieno suo senso. Or in essa è grande mistero.

XII. Esso mistero, facendo intendere che in Dio a dir proprio attributi non sono, giova a dare un'idea di Dio più compinta che in sino a Cristo non fosse.

XIII. Dio è attività infinita in atto. Quelle religioni più s'accostano al vero che più nelle ultime loro conseguenze professano quest' idea.

XIV. Può la religione d'un uomo, o di più, nel principio essere cristiana, e nelle conseguenze pratiche mal dedotte contraddire al principio.

XV. La religione agevola la via della vita moltiplicando gl'indizii; tenendo i limiti lontani sì che non si serrino intorno a noi, e molti allargandone, sorvolandone molti con ala agevole; offrendo strumenti, e consacrandoli.

XVI. Quella è più perfetta che dà più a pensare, che al fare pone norme più solide, porge più validi aiuti.

XVII. Religione che troppo moltiplica i limiti, o gli annulla, è falsa o abusata. Religione che vieta o impedisce la considerazione degl'indizii, falsa o abusata. Religione che nulla aggiunge agli strumenti umani, è umana ed inutile, però dannosa. Religione che gli strumenti divini crede dover sostenere con umani, è falsa o corrotta.

XVIII. La falsa pietà tratta gli uomini e le cose come limite, non come inesausto strumento. Ond'è vile, oziosa, ignorante.

XIX. Se ogni cosa è limite, indizio, strumento, ogni cosa è perpetuamente regolato a tal fine. La continovità della provvidenza divina di qui risulta evidente.

XX. La preghiera si fa, o riconoscendo da Dio il limite, o riconoscendo da Dio l'indizio, o riconoscendo da Dio lo strumento. La prima, è preghiera di rassegnazione; l'altra, di contemplazione; la terza, d'operazione; ed è la meglio.

XXI. Poi si prega chiedendo, sia allentato il limite o ristretto, sia rischiarato l'indizio, sia fatto più docile lo strumento. Si chiede ristretto un limite, ma a fine che un limite più duro sia tolto.

XXII. Ogni preghiera si può ridurre a ciò: riconoscere il limite, e chiederne l'allargamento.

XXIII. La preghiera è strumento d'affetto: dunque sempre utile. Or uno strumento buono non può non essere indizio puro e limite benefico.

XXIV. Se conoscessimo tutti i limiti che Dio pose irremovibili alle cose, e quelli che remuvibili, potremmo forse non pregare, e scusarci con le leggi immutabili del creato. Ma che sappiam noi, poveretti?

XXV. Chi nega la preghiera, nega non solo la speranza, ma nega il desiderio e l'idea del possibile; nega, cioè, l'uomo e Dio.

XXVI. La rivelazione indica il fine supremo e i necessarii mezzi; il resto lascia all'umana libertà. E qui s'insinuano gli abusi e gli errori. Ma l'infallibilità della Chiesa riguarda quel fine e que' mezzi.

XXVII. Se una comunicazione straordinaria tra Dio e l'uomo

posta a redimerlo, non fosse vera, l'uomo non l'avrebbe potuta inventare, perchè l'uomo non inventa se non cose simili a quelle ch' e' sa; più grandi, ma materialmente più grandi; e sempre men alte del vero. Non l'idea, ma l'altezza dell'idea, prova il fatto.

XXVIII. Le specie vengono migliorando o peggiorando, e gli effetti della generazione si distendono a innumerabile serie d'enti. Un innesto di specie in ispecie, un mescolarsi di razza con razza, trasmuta, senza distruggere, la natura loro. Il cristianesimo non è che un innesto.

XXIX. È indizio e strumento di beni nuovi, limite più valido al male.

XXX. È strumento di speranza e d'amore nella manifestazione d'una divinità che ci fa uguali in sè. È limite alle cupidigie, per la nuova uguaglianza infrenate, e trasformate in desiderii sublimi.

XXXI. Una legge che previene il dolore con l'astinenza, è providissima. Il cristianesimo fa dell'astinenza strumento al piacere.

XXXII. I sacramenti, il culto, la gerarchia, sono indizii e strumenti, non impotenti se non là dove abusati. Prima d'abolirli, trovate di meglio.

XXXIII. La confessione e il matrimonio son limite e indizio; il battesimo e l'ordine, indizii. L'eucaristia è indizio commemorativo della prima manifestazione del vero, ed è continovazione di quella manifestazione, cioè quotidiana santificatrice della materia, e aggnagliatrice degli uomini in Dio. Gli altri sacramenti sono indizii; e tutti, a chi ama, strumenti.

XXXIV. Gesù Cristo insegna a farci ministri, cioè strumenti, a tutti; e non possiamo essere strumento di bene, che non siam limite al male. Non possiam essere insieme cristiani e vili.

XXXV. Non è cosa che renda l'uomo tanto potente, sapiente, buono, quanto il ministrare ad altrui. Ma ai più, non ad un solo od a pochi; e in tutte le cose, non in una nè in poche; e più nelle più alte.

XXXVI. La scienza tende a teologizzarsi tutta; a farsi, cioè, indizio di cose maggiori del suo soggetto, e non di più basse.

XXXVII. Più le cose son semplici e pratiche, più fede bisogna a comprenderle e usarne. Il moto e l'uomo son due misteri: e chi volesse non ci credere perchè misteri, morrebbe.

ONTOLOGIA: OVVERO DI QUELLO CH'È DI LÀ DEL LIMITE.

I. La realità noi sentiamo in quant'è limite; della natura intima di lei nulla sappiamo.

II. Le cose non sono tutto quello che noi sentiam d'esse: nè ne conosciam pure tutte le qualità, nè le apparenze tutte. Studiassimo una cosa migliaia di secoli, non la conosceremmo intera in tutte le sue relazioni con tutte. Per conoscere un atomo, converrebbe comprendere l'universo.

III. Meglio si conosce una cosa studiandone più. E aiuta a conoscerla, studiar le parole che in varie lingue e tempi la espressero. Il linguaggio rinchiude le cognizioni più ontologiche all'uomo concesse.

—

IV. Sostanza è l'unione delle proprietà della cosa che non appariscono a noi, e son cause di quelle che appariscono. Non dico *relazioni*; dico *proprietà:* distinzione che i più non fanno.

V. Essenza è la somma delle proprietà note e ignote.

VI. Natura la somma delle proprietà in quanto producono.

VII. La natura dunque, l'essenza, la sostanza delle cose, non può essere Dio.

VIII. Ciascun ente ha una sostanza perch'ha una natura: vale a dire che, producendo effetti, ha le proprietà che di tali effetti son causa.

—

IX. Il principio di sostanza riducesi al principio di causa. Onde gl'Italiani con divina sapienza d'istinto, di *causa* fecero *cosa.*

X. Chi dice, l'oggetto essere il complesso delle qualità, non vede che la virtù unificatrice d'esse qualità è la sostanza.

XI. Ciò che vale a vincere un limite, è causa. E perchè per vincerlo conviene operare non sulle apparenze ma sulle qualità intrinseche degli oggetti, però causa inchiude sostanza.

XII. Se lo vince come strumento, è causa terza, impropriamente detta causa; se come volontà, causa seconda; se come volontà invincibile e veggentissima, causa prima.

XIII. Il principio di causalità è dimostrato all'uomo dalla propria attività, sentita insieme con la passività, cioè co'limiti proprii. Se non pensasse la propria attività, non avrebbe l'uomo idea d'attività nessuna; se non pensasse alla propria passività, non applicherebbe il principio di causalità che a sè stesso. Il Fichte, il quale fa sè causa delle cose, nega la passività, cioè la coscienza: nega sè stesso.

XIV. L'idea di causa è fondata non sull'anteriorità della causa all'effetto, ma sulla volontà la quale ottiene l'intento, sull'idea di fine.

XV. Se quest'idea ci viene dalla coscienza di nostra volontà libera, si vede perchè nelle cause materiali noi imaginiamo sempre, più o meno esplicitamente, un'intenzione, e le personifichiam tutte. Il potere diviso dal volere, non è poter vero, e non si può pensare dall'uomo.

XVI. Lo dimostra il linguaggio. I verbi impersonali sottintendono nella natura un agente libero. Le metafore anch'esse. La rettorica è parte d'ontologia; e di mitologia sono piene tutte le lingue.

XVII. La poesia è commento alla mitologia delle lingue. E quanto più breve tanto più caldo.

XVIII. Distinguiamo però mitologia da teologia mitologica; e mitologia da favola.

XIX. L'idea di causa è un'indiretta dimostrazione di Dio. E appunto perchè congiunta all'idea di sostanza, mena le teste deboli al panteismo.

XX. Le attività varie suppongono sostanze distinte. Una sostanza non potrebb'essere attiva in sè, e sopra sè passiva; e non potrebb'ella questa contraddizione (ove pur fosse possibile) non la sentire.

XXI. Il panteismo è un paganesimo grossolano, cioè un lieto error popolare, rincupito da tristi filosofi.

XXII. Si può dubitare non già della sostanza delle cose in genere, ma della sostanza della materia, cioè domandare se i fenomeni materiali vengano da causa non libera, o se le proprietà che noi nella materia vediamo, sieno o no proprie d'un ente ignoto a noi, intelligente.

XXIII. La forma è il limite di due sensi: la vista e il tatto. È doppio indizio, e però accomodato strumento.

XXIV. Non senza ragione la voce *forma* fu adoprata a indicare e le più spirituali realità, e le più esterne apparenze.

XXV. La forma visibile è la manifestazione dei differenti effetti della sostanza delle cose, i quali tutti in essa forma direttamente o indirettamente si manifestano.

XXVI. Se noi potessimo misurare gli atomi luminosi e odorosi, vedremmo, la forma loro varia indicare le varie impressioni ch'e' recano. E se sapessimo gli usi di tutte le cose, vedremmo che ciascuna ha forma appropriata all'uso suo.

XXVII. Dalla forma bene studiata, potrebbersi dedurre tutte le sensibili qualità delle cose.

XXVIII. La forma diversa differenzia le leggi del moto: e vuol dire che in essa è insieme il limite e il modo di vincerlo.

XXIX. Tutti i sensi riduconsi al tatto; tutte le impressioni alla forma. Ma le minime differenze d'esse impressioni la lingua non ha peranco voci assai da distinguerle. E le avrà quando la concordia delle osservazioni e de' voleri potrà conflare un linguaggio degno.

XXX. Spazio è il limite esterno che l'oggetto trascorre cioè vince.

XXXI. Fare dello spazio e del tempo due forme distinte, applicantisi a tutte le cose, è un porre a germe d'idee generali idee speciali, è un separare due cose che si possono unire. Tempo, spazio, moto si recano a numero.

XXXII. L'idea dello spazio e del tempo indefiniti, continovi, si compon d'altre idee; non è l'idea primitiva dello spazio e del tempo in sè.

XXXIII. Moto è l'indizio, da noi sentito, d'enti che passano un limite.

XXXIV. Più modi s'hanno di moto, e più s'hanno indizii e strumenti. Però la vita è moto, e il moto svolge calore.

XXXV. Però se quiete vera non è, si può dubitare se altri enti nell'universo siano che viventi.

XXXVI. Il moto è un'impressione nostra, la quale ha nella realità un fatto corrispondente, ma inesplicabile a noi. Se conoscessimo che sia moto, comprenderemmo l'intero universo, vedremmo Dio.

XXXVII. Senza l'idea del moto non avremmo l'idea dello spazio. Tanto più inopportuno imaginare la forma dello spazio, o l'idea d'uno spazio continovo, alla qual corrisponda uno spazio continovo fuori.

XXXVIII. Il limite è proporzione, la proporzione è numero. Nel numero è peso e misura. Iddio non poteva non fare ogni cosa proporzionata a tutte in numero, peso, misura. Quest'è la naturale necessità delle cose finite.

XXXIX. Il numero è primo limite, la più generale determinazione dell'ente finito. La distinzione dell'*io* dalle cose inchiude il numero.

XL. Non è necessario che i numeri vengano computati perchè l'idea del numero sia. L'unità serve: la quale non si può concepir senz'idea, e l'idea ci dà già infiniti possibili.

XLI. Il numero, come primo de' limiti, è massimo indizio. L'esattezza matematica, la ricchezza sociale, la forza d'ogni genere, l'armonia, la bellezza, riduconsi a numero cioè a proporzione.

XLII. Però il suono è indizio di tante cose: perchè i suoi limiti sono semplicissimi, e pure invariabilmente determinati.

XLIII. Gli oggetti degli altri sensi col tempo saranno condotti a simile determinazione. E quanto più le impressioni e le operazioni dell'uomo saranno calcolate, e più le saranno ispirate: perchè il limite netto dà rilevati gl' indizii.

XLIV. L'indeterminazione è madre dell'orgoglio, e quindi del dubbio.

DEL LIMITE IN APPARENZA IRRAZIONALE: O SCIENZA DE' CORPI.

I. Se uffizio degli enti è limitare, indicare, servire, ricevere dagli altri enti limite, indizio, strumento; le leggi della natura son tutte subordinate a questo triplice scopo. E ogni legge che l'uomo credesse vedere opposta a questi usi, sarebbe o fittizia o male applicata.

II. E se neghiamo a Dio facoltà di trascendere quelle che noi chiamiam leggi del tempo, dello spazio, del moto, giudichiamo da stolti. Quando l'azione della materia, quell'azione che pare a noi preternaturale, diventa, pure ad un solo uomo, indizio o strumento di bene; questa allora è la più naturale delle azioni, perchè rispondentissima al fine.

III. Se noi conoscessimo gli uffizii da ciascun ente esercitati verso gli altri enti tutti, conosceremmo che ciascun ente è un intero sistema, un intero universo.

IV. Noi assegniamo a ciascun corpo un solo uffizio: di molti l'uffizio ignoriamo; il come del loro operare è più arcano ancora. Quante cose potremmo noi fare del corpo nostro, che non sappiamo! quanti piaceri godere innocenti ed intatti! quanti uffizii compire! quanti indizii dedurre di verità!

V. Appena la scienza elementare del corpo umano, l'anatomia, fu adulta alquanto, nacque la fisiognomonia: a nuovi perfezionamenti anatomici successe la frenologia: a nuovi ancora succederà una nuova scienza, la quale, siccome il Cuvier da un osso le specie, così da una parte del corpo indurrà molte cose ch'ora sarebbe temerario vaticinare. Ma sa Dio quanto tempo bisogna a ciò! La fisiognomonia, dopo tre secoli, è ancor bambina: la frenologia, compressa da'sensisti, appena nata, è imbecille.

VI. Quel corpo che più riceve in sè dei quattro imponderati, e che più equabilmente n'è penetrato, quegli forse ha più vita, perch' ha più forza ad allargare i limiti che lo circondano.

VII. Il calore è indizio del limite posto alla dilatazione de'corpi, e de' limiti ne' quali può corpo a corpo appressarsi ed unirsi. La società degli enti sensibili fondasi nel calore.

VIII. Il quale essendo sì potente vincitore de' limiti, è per ciò stesso limite potentissimo.

IX. È già dimostrato che animali innumerabili vivono in noi, e di noi, e per noi. Chi sapesse come noi siamo ad essi limite, strumento, e forse indizio, colui solo spiegherebbe i fenomeni della vita. Lo svolgere della vita è un allargare de' limiti.

X. La gioventù allarga i limiti della vita corporea. La bellezza fa che codesti limiti siano armonicamente ampliati. Onde la bellezza vera è pienezza di vita.

XI. Le arti e le scienze che giovano a custodire la vita, cioè a prolungare la gioventù e la bellezza, prolungano l' allargamento de' limiti. Ma i limiti allargati della vita esteriore possono fare audace la volontà a violare, anzichè sorvolare, altri limiti. E di qui segue col tempo che la vita corporea anch'essa riesce più povera di piaceri e di forze.

XII. La vera igea è la morale. Or morale salda e universale non è senza principii sopra natura. Dunque l'igea vera e la medicina sono corollarii della teologia.

XIII. I popoli ch' hanno teologia più alta, e la osservano, hanno igea più efficace.

XIV. La ginnastica fu strumento del limite: i popoli virtuosi la segnono per istinto; i molli l'abbandonano o la corrompono. Fanno dello strumento un nuovo limite.

XV. Ciascuna età dell'uomo e degli altri enti ha i limiti suoi: altri nella prima vinconsi più facilmente, altri nell'ultima. Ma nell'ultima l'uomo vince più facilmente taluni de' più gravi, degli imposti alle sue più nobili facoltà.

XVI. Quando gli elementi ignoti che noi chiamiam corpo umano, sono chiamati a essere strumento, indizio, limite di nuovi enti, il corpo muore. Quella dissoluzione è principio di vite nuove. Per essa alcuni limiti nuovi s'oppongono; altri, e più molti, si tolgono.

XVII. Il passaggio da un limite più angusto a più largo è, agli animi e a' corpi, dolore, agonia.

XVIII. Acciocchè da due vite nasca una terza, da due affetti un nuovo affetto, convien che gli oggetti si rincontrino negl' intimi loro limiti, e si facciano a vicenda strumento. Rincontrarsi è generazione, non già confondersi.

XIX. Col tempo forse conosceremo le condizioni, cioè le proporzioni nelle quali la generazione si compie. Ma i fenomeni seguenti alla fecondazione son quelli che possono dare a ciò meno luce.

XX. Di due specie, rincontrantisi in certe condizioni finora ignote, può uscire una terza. Dallo studiare gl' innesti, il mescolar delle razze varie d'uomini e di bruti, può venir luce nuova a quest'alto argomento. E vedrebbesi forse che nella generazione umana lo spirito ha parte più larga di quello che chiamiam corpo.

XXI. Il sonno è limite, il sogno è indizio. Il sonno nostro è forse strumento ad altri enti che vivono, non sentiti, in noi, e intorno a noi.

XXII. Se l'azione degl' imponderati ci mette in relazione co' pianeti, or pensa fra noi! pensa quanta parte dell' altrui vita è la nostra!

XXIII. Forse gli enti che noi diciamo materia, nell'essere limite

a noi, sentono anch' essi un limite fuor di sè: forse noi siamo ad essi indizio, siccome essi a noi; forse siamo ad essi strumento senza saperlo.

XXIV. Noi non sappiamo che l'attività loro e l'intelligenza si eserciti in modi diversi dai nostri; nè sappiamo se il nostro modo d'essere sia l'unico modo d'essere ragionevole.

XXV. Non sappiamo se i detti enti siano fenomeni d'altri enti intelligenti, cioè semplice indizio di quelli.

XXVI. L'esistenza della libertà nostra si sente da noi: l'esistenza della materia, in quanto ente irragionevole, non si sente.

XXVII. Possono quelli che noi diciam corpi, avere strumenti più poveri e limiti più angusti dei nostri, come noi gli abbiamo più angusti d'altri enti superiori a noi.

XXVIII. Chi sa per quali stati passino gli enti di fuori, e quanto le apparenze sien altre dal fatto? Nè questo è dubitare di scettico: ch'anzi negli enti guardati come agenti, noi cerchiamo la massima realità, e neghiamo potersi questa realità negare con buoni argomenti.

XXIX. Colori, suoni, distanze, posizioni geografiche ed astronomiche, sono apparenze sovente ingannevoli, rettificate dal raziocinio: e se il raziocinio ci conducesse a rettificare questa ch'è la massima delle apparenze?

XXX. Il verbo *avere* applicato in tutte le lingue a tutti gli oggetti, rinchiude la poesia insieme e la filosofia del creato.

XXXI. Allora cessa la relazione dell'anima con quel che dicesi corpo, d'essere un così buio mistero: allora la material vita non è che relazione d'enti liberi con altri enti incogniti e liberi.

XXXII. Sia quel che diciam corpo il limite dello spirito, cioè la forza di tutti gli enti di fuori operanti sovr'esso: riman sempre in tale comunicazione un profondo mistero; ma la contraddizione del passivo che opera sull'attivo, è svanita.

XXXIII. I misteri dell'impenetrabilità, dell'infinita divisibilità della materia, del moto, e altri, non s'intendono a qualche modo se non mutando l'idea materiale che abbiamo della materia.

D'ALCUNI POSSIBILI.

I. Può il medesimo oggetto apparire ad enti di specie diverse o differenti, in mille forme differenti o diverse, manifestare a ciascuna di loro diversissime qualità, produrre effetti contrarii, secondo le facoltà ch'e' percuote, e la forza con cui le percuote.

II. Forse il sistema corporeo e morale che regge la specie umana, regge tutte le specie infinite degli enti creati da Dio, con sola la differenza portata dalle diverse loro natnre. In questa grande unità forse consiste la forza e la soavità del governo di Dio.

III. Datemi nn ente a cui manchi una facoltà delle nostre, o che n'abbia due impresse a un tempo dal medesimo oggetto, mentre noi non n'abbiam ch'nna impressa da due qualità d'esso oggetto, o due da una sola, avrete in quest'ente nn modo d'essere tutt'altro dal nostro.

IV. Posson dunque i fenomeni che limitano, servono, ammaestrano la specie umana, essere insieme limiti, strumenti, indizii a tutte le creature dell'universo, senza mutar di natura, ma solo d'azione.

V. Questa legge è conforme alla parsimonia mirabile della natnra ed alla molteplice semplicità de' suoi fini.

VI. E siffatta legge indicherebbe nn continovo consorzio di tutte o di molte creature non solo in Dio ma in ciascuno oggetto porto loro da Dio.

VII. Ciascun fenomeno si rinnoverebbe in tntti i mondi ignoti a noi, con altro effetto, ma senza mntare natura. Il fiore ad altri viventi sarebbe un mondo; un mondo ad altri sarebbe un fiore.

VIII. Altri enti si servirebbero di noi senza saputa nostra, come noi ci serviamo degli enti minori e degli altri nomini: noi perfezioneremmo e gioveremmo altri enti senza saperlo, come certi animali senza saperlo e ci giovano, e destano il nostro affetto, e si giovan tra loro.

IX. Il nostro male sarebbe bene ad altre intelligenze maggiori o minori; sarebbe, cioè, indizio o strumento migliore. Quel ch' è limite a noi, sarebbe ad altri strumento più largo.

X. Quella creatnra è più perfetta, che avendo con più altre specie di creature relazione, può trarne i tre mentovati vantaggi.

XI. Di qui si vede la debolezza dell'uomo, che con sì piccol numero di specie create ha commercio conosciuto.

XII. Ogni rivolnzione corporea o morale del globo nostro, o dell'umanità o di gran parte di quella, muta le condizioni materiali della vita; accresce o scema i limiti, gl'indizii, gli strumenti. Mutazioni più notabili debbono soppravvenire. E i libri sacri e la ragione l'insegna.

DELLA FRENOLOGIA IN QUANTO HA RELAZIONE CON LA SCIENZA DELLO SPIRITO.

LETTERE A DAVIDE RICHARD.

I.

18 febbraio, 1835. Parigi.

Esporrò schietto i miei dubbii e i miei desiderii; dubbii d'ignorante, desiderii d'uomo che all'idee feconde va dietro come a soa vita.

Feconda scoperta io reputo la frenologia: ma non credo che il mondo soprannaturale sia da quella occupato se non per momentanea usurpazione, dannosa a lei stessa siccome le usurpazioni sono; non credo che scienze d'osservazione pretta, nel senso materiale del vocabolo, possano mai diventare la morale, la metafisica, la politica. Solo per ispirazione venuta da scienze spirituali, e guidanti l'osservazione de' fatti, cred'io che possa la frenologia salire a dignità di scienza. E in vero fu divinata quasi *a priori* dietro osservazioni pochissime, forse dietro a una sola: e un tedesco la divinò, uno cioè della famiglia a cui l'*a priori* è cibo e bevanda. E però mi paiono gl'ingegni tedeschi più alti de' francesi, perchè questi procedono *a posteriori* il più spesso: e gl'ingegni italiani e gl'inglesi, più compiuti, perchè l'un metodo con l'altro sanno congiungere e temperare.

La sentenza di Napoleone: » l'uomo doversi giudicare dagli atti, e gli atti sovente venire da impeto anzichè da tempera naturale » — è falsa sentenza certo; ma inchiude un germe di vero cui spetta alla frenologia fecondare. Havvi degli atti ne' quali più può la natura, in altri più l'impeto; havvi nella più regolare vita umana eccezioni, e notabili. Da che leggi son elleno moderate? Com'è che l'organo meno esercitato e men forte acquisti potenza? Quale temperamento di due o più facoltà fino allora inerti comincia a svolgere uno o più organi dapprima men forti? Come spiegare in somma frenologicamente le mu-

tazioni subite o graduate d'abiti, di volere, d'ingegno? Non credo che la scienza abbia raccolti fin qui tanti fatti da porgere conveniente risposta.

La potenza degli abiti e del volere sugli organi è la più feconda parte e la più difficile, della nuova scienza; quella che sola la può salvare dal sensismo stupido, e del nome di scienza renderla degna. E le lunghe osservazioni, non dubito, ci condurranno a scoprire le vie per le quali esercitare nell'uomo le più nobili facoltà, svolgere i più nobili organi, i meno attuare innocuamente, appianare le disuguaglianze tra uomo e uomo, le differenze rispettando; preparare in somma la vera libertà. In quest'aspetto guardata la frenologia, si fa ministra della religione, è un corollario del Vangelo.

E per istare al Vangelo, e per provvedere all'umana felicità, e all'armonia stessa delle facoltà corporali, io vorrei che dalla frenologia e dalla morale togliessesi il nome di *passione* inteso in buon senso, e dicessimo affezione od affetto. Perchè passioni naturalmente non abbiamo, ma sì disposizioni, cioè principii d'affetti: e non veggo perchè si debba con un equivoco di parole fomentare il pregiudizio volgare che nell' eccesso delle passioni pone la forza dell'animo e dell' ingegno. Passione nessuna io vorrei chiamare innocente: l'amore stesso del vero, fatto passione, è orgoglio, scrupolo, importunità, semplicità soverchia, mania. Or la scienza frenologica può aiutarci a mutare le passioni in affetti, osservando quali le disposizioni più deboli, quali sien le più forti; quelle esercitando per temperar queste, e comporre l'intero essere umano a potente unità.

E poichè sono in sul disputar di parole, dirò che intorno alla definizione della frenologia da Lei data mi resta alcun dubbio. Non mi fermerò sugl'istinti, parola indeterminata che suscita questioni troppe: è però la vorrei nelle disputazioni frenologiche per adesso evitata. Ma definire la frenologia: » scienza delle relazioni tra la natura corporea e la morale » non mi pare proprissimo: perchè la frenologia esamina in prima le relazioni tra gli organi, e perchè la natura morale non comprende la forza dell' animo tutta quanta, e perchè molte altre scienze o parti di scienze hanno per oggetto le relazioni accennate.

Quand' Ella dice che solo ne' sognanti o ne' sonnamboli o nei deliranti o ne' pazzi una facoltà s' esercita nell' inerzia dell' altre, parmi ch' Ell' avrebbe potuto osservare generalissimamente, in nessuno atto della mente, per imperfetto o disordinato che sia, una facoltà sola ope-

rare; la distinzione delle facoltà essere un modo di vedere e di dire nostro, come quando scerniamo in Dio gli attributi.

Ed appunto pensando al modo del distinguere e ordinare le umane facoltà, io temo forte non sia suscettiva di temperamenti l'ordinazione che i frenologi (da ogni filosofia alienati) ne fanno. Concedere un organo ai luoghi, un altro alle forme, uno alla voglia del distruggere, uno del combattere; quattro diversi all'amor del generare, all'amore, all'affetto, alla benevolenza; e l'eventualità separare dalla speranza, dal tempo, dall'ordine; non mi sembra conforme alle vie della natura che sempre da semplici origini trae successioni svariate, ma tutte tra sè dipendenti. La frenologia quando sarà scienza vera, coordinerà le facoltà umane in modo conforme all'intima natura loro, molte ridurrà a una principale, e mostrerà la dipendenza degli organi che denotano quelle dall'organo che serve a queste, scoprirà gli organi che sono come passaggio dall'una all'altra facoltà; dopo esperienze minute e accuratamente notate (e non già, come finora, fatte a memoria e accumulate in confuso) segnerà gli uffizii veri di ciascun organo, e i limiti della facoltà che all'organo corrisponde.

La frenologia è un nuovo modo offertoci di conoscere noi stessi, le forze nostre, i limiti d'esse forze, d'esercitarle, di reggerle, di far dell'educazione una creazione vera. Ma questa che diverrà col tempo scienza rivelatrice, è incerta ancora e bambina. Me ne sia prova quel ch'Ella notò saviamente: » due persone dotate d'organi simili con temperamento diverso, quegli linfatico, questi nervoso, avranno diverse inclinazioni e potenze ». Non restasse altro dunque che studiare le variazioni venenti alle facoltà dal vario temperamento, la scienza da solo questo studio sarebbe innovata. E il tempo ci scoprirà, non dubito, come l'osservazione degli organi cerebrali, importantissima, non è ch'una parte della scienza, una cifra del gran calcolo della filosofia. Gli anni, le abitudini mutano, com'Ella ben dice, la possa o la prominenza degli organi. L'organo dunque è mero segno, un segno fra tanti: mero strumento, non l'unico.

E quando la frenologia sarà scienza vera, rinnoverà, spero, il barbaro suo linguaggio. Io non veggo necessità di dire organo dell'*amatività* quel che può dirsi organo dell'amore; e porre *secretività* per *secreto*, che par piuttosto la facoltà delle secrezioni; e così del restante. Già lo stesso Gall disse *stima di sè*, *speranza*, *estensione*, non *estimatività*, nè *sperativià*, nè *estensività*: al barbaro uomo non bastò

insino alla fine il coraggio di violare il più sacro de' tesori umani, la lingua.

In altra lettera Le esporrò forse alcune idee più generali sull' importante argomento.

II.

Parigi, 11 aprile 1835.

I dubbii de' fancinlli ignoranti possono condurre il maestro a scoprire verità nuove, o le note illustrare. Legga le ciance mie come dubbii o desiderii di fancinllo: e non rida.

La frenologia è parte, e quasi vaticinio, di scienza più alta: la cognizione dello spirito dagli indizii de' corpi. Dopo la chiromanzia venne la fisiognomonia, poi la frenologia; come dopo l'alchimia, la chimica; dopo l'astrologia giudiziaria, l'astronomia. Giova allargare i limiti della nuova scienza, renderla di nuove scienze feconda; fare il contrario di quel che i più tra gli scienziati fanno, ciascun de' quali tende a estendere la propria disciplina, a metterla con l'altre in guerra.

Se l'ossa del capo hanno tra loro proporzione significatrice delle disposizioni dell'animo, chi sa che l'ossa del corpo tutto non abbiano, meno eloquente ma degno di considerazione, un linguaggio? Giova imparare a compitarlo: far sull'umana specie quello che nella divinazione delle specie d' ignoti animali fece il Cuvier.

Ben conosciuto l'animo, il corpo stesso meglio conosceremo: e a vicenda. La medicina e la frenologia sono incredule in molti, perchè scienze immature: incredula l'ideologia perchè scienza immatura. Le cose di fuori signoreggiarono l'attenzione nostra, la sminuzzarono in modo, che, dopo semil'anni, non ben possiamo raccoglierla sopra noi stessi: e se la religione non ci veniva di quando in quando a far rientrare in noi, e a rompere il lungo delirio, saremmo da gran tempo dementi o imbecilli.

Che sappiam noi quanto sulle attitudini corporee e le spirituali dell'uomo possa un'ossatura più o men robusta, una parte del corpo più o meno ossuta dell'altra, che sappiam noi se il turbante persiano nocesse alla forza delle menti, se il capo ignudo degli Egizii non aiutasse alla fermezza delle consuetudini loro? Che sappiam noi in quante forme e con che leggi il sistema muscolare operi sugli altri, qual relazione abbia sulle idee una parte del corpo più o meno carnosa? *I grandi pensieri vengon dal cuore.* E d'altronde.

Conosciute le forze degli organi, e le proporzioni d'esse forze, conosceremo il linguaggio naturale degli organi stessi, che la società corrotta va sempre intorbidando e falsando. Il movere della bocca, degli occhi, de' muscoli della faccia, ogni cosa avrà senso determinato: il conosciuto movimento della pupilla, della palpebra, del ciglio, creerà un alfabeto degli occhi eloquentissimo. Questa lingua universale, tante volte cercata, la notomia ce la darà bell'e intera.

Allora la frenologia conoscerà le relazioni del cranio con tutta la macchina umana, le relazioni del sistema osseo col nervoso: dalla parte materiale, bene conosciuta, salirà più spedita alla filosofica; cercherà perchè tale organo sia vicino a tale altro, perchè da tale altro sia lontano: e la misura della distanza avrà sua ragione, e si vedranno le facoltà minori dipendere corporalmente dalle maggiori, come virtualmente dipendono; e gli organi sempre essere non causa ma segno.

E tutto il mondo corporeo apparrà essere un gran sistema di segni e di simboli: de' quali l'umanità di secolo in secolo vien cercando l'alfabeto, e poi la sintassi, e poi l'intimo significato, e poi la bellezza intellettuale, e la morale potenza. È allora i corpi acquistano realità, e acquistano solidità le scienze de' corpi, quand'e' si riguardano come segni e come simboli. Nella quale indagine infinita, e costituente la difficoltà e la dolcezza ed il merito di questa prova terrena ch'ha nome vita, in detta indagine, io dico, è una parte sperimentale, e una induttiva: e la sperimentale senza l'induttiva non è degna del nome di scienza. La sperimentale dà i fatti a uno a uno: ma la scienza consiste nel calcolo di tutte o di molte forze, considerate insieme in sè e fuor di sè, con reciproco temperamento operanti. Or questo calcolo non può essere tutto quanto sperimentale, ma è di sua natura induttivo: e nell'induzione è indeterminazione, e nell'indeterminazione è mistero.

La considerazione degli organi singoli e delle singole forze può indicarne a un dipresso l'intensità: ma non nell'intensità delle forze è la vita, sibbene nella moderazione loro: a quel modo che non negli angoli acuti e non nel crasso tondeggiare è bellezza, ma sì nelle linee una in altra con graduato salire e declivio rientranti. Le scienze de' corpi, solo per sè, possono misurare l'energia delle forze, non la delicatezza loro: e nella delicatezza è la vita. Vita, bellezza, intelligenza non è nelle forme. La bellezza stessa che di quelle tre grazie pare la meno spirituale, è incomputabile, vale a dire misteriosa.

Conoscere i fatti misteriosi, è un moltiplicar le ragioni d'umiliarsi:

e questo le scienze de' corpi, bene studiate, fanno: e questo farà la frenologia, meglio ch' altre molte; e però sarà benemerita della fede. Ella porterà nuova luce sul mistero dell' originale degradazione della nostra specie: e dirà come, il fallo del primo uomo venendo dal cedere alla materia per resistere a Dio, gli organi che più s' attengono all'amore delle cose sensibili più si dovessero svolgere, come tanto più profonda doveva nel prim' uomo farsi codesta impressione, quanto in que' primi tempi la materia era più docile alla potenza del volere; come da quel punto la forza degli organi, per effetto necessario dell' abuso (nel quale effetto consiste in parte la pena), veniva a farsi maggiore, e viemaggiore negli organi delle men nobili facoltà; come la comunicazione delle forze (legge della materia e degli spiriti, senza la quale ogni creazione è impossibile) doveva le medesime disposizioni trasfondere in tutta la specie; come la volontà col su' impero le poteva or menomare ed or vincere; come la redenzione consiste nell'aggiungere soprannaturalmente alla volontà forze tali che le più nobili facoltà sieno per essa meglio esercitate, vale a dire che lo spirito vinca la materia, e che all' intensità disordinata d' alcuni esercizii succeda il temperato avvicendarsi e concordare degli esercizii tutti. La temperie di tutte le facoltà crea gl' ingegni grandi e le grandi virtù: il soverchiare d' una o di poche induce la colpa, il vizio, la mania. Onde doppiamente vera è l'antica sentenza: che il malvagio è un demente. Coordinare le facoltà tutte in guisa che ciascuna sia stromento operoso, e non discordante, nell'armonia della vita; a ciò tendono l' educazione retta, le istituzioni politiche buone, il Vangelo. L' ultimo ci tende e ci guida.

Imperocchè il sempre uguale operare di tutte insieme le facoltà, non è cosa all'uomo concessa, le cui azioni si svolgono nello spazio e nel tempo, non forme, come il Kant diceva, ma limiti della mente. Ma quanto più la mente s' addestra a distendere e a valicare questi limiti, quanto più rapido è il succedere delle operazioni di lei, tanto più ella s' avvicina a Dio nel quale tutto è simultaneo e uno: onde ben lo chiama san Tommaso, puro atto. E la frenologia insegnandoci il gioco delle facoltà indicate dagli organi, ci agevola il modo d'esercitarne il più fortemente che si possa insieme il maggior numero che si possa.

Da questa norma dovrebbe l'educazione essere governata: e quegli studii che maggior numero di facoltà esercitano più vivamente, dovrebbero esser prescelti: la matematica e la filosofia razionale posposte di tempo all' arti belle; piuttosto la musica che la scultura; più che

le scienze naturali, la storia. Le arti, movendo insieme l'imaginazione, l'intelligenza, la memoria, l'affetto, sono agli organi umani esercizio più intero, e, a così dire, meglio equilibrato: e delle arti quelle sono più acconce che più organi esercitano più agilmente e in modi meno dalla grave materia dipendenti. E forse per questo, nel nostro secolo (che sotto la scorza materiale ond'è gravato si viene vestendo di nuove penne, e già rompe il molesto suo velo), mentre l'altre arti languiscono, la musica vive: forse per questo nel regno di Napoli dove l'altr'arti mai non sorsero a grande potenza, sorse a un tratto nel passato secolo ispiratrice la musica, e dominò tutta Europa. E appunto perchè nella storia le facoltà umane tutte trovano interminato e sempre nuovo esercizio, però vorrei che la storia fosse dell'educazione gran parte, e le altre discipline sotto forma storica il più possibile s'insegnassero: che agli adulti, non che ai fanciulli, è utile scuola. Perchè senza la storia della scienza non s'intende appieno e non s'augumenta e non s'innova la scienza: nè senza tradizioni si crea.

Così spiego perchè la grammatica sia da dumila e quattrocent'anni in qua tormento degli anni più teneri: chè gli abusi e le follie più strane hanno pur sempre alcuna ragione; e più forte è la ragione quant'è più lunga dell'abuso la vita. Perchè la grammatica esercita in modo più vario, e però più possente, e con più ermonia che non si creda, le umane facoltà: e, per pedantesco che sia, nello studio della parola è non so che profondo che tien del mistero. Nè senza ragione la sapienza è il Verbo di Dio; nè senza ragione i linguaggi primitivi hanno la lor parte sacra; nè senza ragione intorno alle parole si fermarono tanto Platone, Aristotele, Cesare, Dante, il Vico; nè senza ragione, in questo secolo che tutte le facoltà, bene o male, chieggono nuovi esercizii, tanto di lingua si disputa, e tante altre questioni si veggono congiunte alla cognizion delle lingue. Ond'io vorrei che tale studio con metodi nuovi si dominasse, ma non fosse però dalla prima educazione bandito, per adornare in sua vece le menti dello scheletro anatomico e delle botaniche aridità. Aridità le dico, finchè questa scienza amenissima sarà insegnata dalle apparenze estrinseche degli oggetti anzichè dal lor uso.

E appunto perchè negli uomini a'quali più intero è dato il concento delle facoltà, nessuna d'esse facoltà deve o può farsi tiranna delle altre, però gli uomini più perfetti non hanno quel che si chiama *un carattere*; ch'è, bene considerato, debolezza e mania. Chi ha *un carat-*

tere, esercita sempre una o poche facoltà sopra tutte; e le altre sono ancelle di quella, e egli stesso n'è schiavo. L'uomo all'incontro, dominatore di sè per virtù e per ingegno, secondo le occorrenze or l'una or l'altra facoltà mette fuori: e chi lo vede in tal congiuntura, lo dice faceto, chi in altra, grave: or tenero, or fermo; ora imaginoso, or raziocinante; tanto più simile a sè quanto più ineguale a sè stesso. Onde l'uomo più si fa libero dalle cose di fuori, più è grande, e meno deve avere *un carattere:* che la grandezza, appunto come la bellezza, nelle angolosità non consiste. Quello che dicon carattere, deve dall'unità de'principii venire, non dall'uniformità degli abiti: chè per abiti s'educa le virtù, ma non per abiti pochi e uniformi.

Le digressioni mi portano via. Se non che dimostrare il vincolo della frenologia con l'altre cose tutte della terra e del cielo, non è un deviare dal tema, parmi. E non mi fa di bisogno transizione rettorica per conchiudere dalle cose dette, che molto importerebbe al frenologo cercare come e quanto sullo svolgersi degli organi possano le abitudini e le volontà; quali gli organi più facilmente informabili; quanto tempo allo svolgersi od al menomare di ciascun organo si richiegga a un dipresso nelle varie età, razze, climi; se le facoltà affettive a certo scopo dirette, si svolgano più prontamente che le intellettive; come le malattie varie operino variamente sugli organi; quali gli effetti di certi studii, professioni, maniere di vita; quali le differenze che induce la medesima professione per più generazioni di padre in figlio trasmessa: e simili questioni infinite.

Notomizzare frenologicamente le bestie tutte, vedere le relazioni degli organi con le abitudini, degli organi con la sostanza cerebrale, degli organi con tutti i sistemi componenti la vita; cercare negli animali che cranio non hanno, altri indizii simili delle abitudini loro; da questi dedurre nell'uomo stesso indizii nuovi, secondo i quali da altre parti del corpo si vengano a conoscere le disposizioni di lui: esaminare con osservazioni e con esperienze l'effetto di ciascuno agente da sè, poi gli effetti composti di due agenti ad un tempo, poi di tre, poi di sei, poi di tutti; le vergini osservazioni con le esperienze meditate confermare; le non ben chiare esperienze con le osservazioni casuali raffrontare; far di sola una scienza parecchie, le altre recare a quest'una: ecco lavori immensi che saranno da sicura immortalità coronati.

III.

11 maggio, 1835.

I più di que'che trattarono di frenologia, non sentirono, pare a me, della scienza novella la misteriosa grandezza. Le più nobili dottrine si fanno spregevoli, dicendo già fatto quel che tuttavia resta a fare, volendo imporre come credenza ciò che di dimostrazione abbisogna.

Delle innumerabili cose che restano a fare, citerò un solo esempio: la questione, insieme frenologica e metafisica, degl' istinti. I frenologi, che gli organi delle facoltà intellettive non trasformano in idee innate, gli organi delle affettive trasformano alla prima in istinti; e non adducono di ciò ragione, ch'io sappia. Nè cercano se le affezioni dell'animo si possano a una sola recare, e quella non ammettere come istinto ma come necessità essenziale dell'animo umano: dico l'amore di sè, ch'è l'amore dell'essere in generale, determinato dai limiti dell'essere proprio. Siccome l'amore dell'essere crea tutte le affezioni, così l'idea dell'essere, le idee tutte: e gli organi varii dell'amare e dell'intendere non son facoltà come i frenologi li chiamano, ma strumenti, non di facoltà diverse, ma d'un concetto e d'un sentimento solo, variamente limitato dalle cose di fuori, e dagli abiti umani che secondo le cose di fuori si vengono modellando. Questo principio illustra, parmi, ed innova la frenologia tutta quanta.

La quale insinattanto che vorrà vedere gli atti umani condotti da cieca necessità (come quando il Gall ci racconta d'uomo *irresistibilmente* tratto a rubare), non sarà scienza ned arte ma pregiudizio. La smania del furto vien da tre cause: la disposizione degli organi dalla generazione redati, pe' quali le cose di fuori possono più fortemente sull'animo, e le membra si trovan disposte a impadronirsi di nascoso di quelle; poi le prime impressioni impercettibili, degli anni più teneri, alle quali nè frenologi nè medici nè educatori posero assai mente finora, sebbene la legge cristiana le additasse come cosa potente sui destini dell'intera vita, e insegnasse, almeno per le generali, il modo di coordinarle a buon fine; da ultimo gli abiti del prendere furtivamente l'altrui, i quali rendono l'atto quasi meccanico, e lo fanno parer necessario non già perchè la volontà non se ne possa astenere ma perchè l'attenzione non ha tempo di contrappesare l'intenzion rea con altri pensieri

ed affetti. Allora il rubare diventa quasi come il suonare di lungamente maneggiato strumento, che la mano precorre al pensiero.

Come mai chiamare scienza questa che vede già l'immensa via apertale dinanzi, e vi stampò sì pochi passi e sì lenti? Ha ella determinato pur per approssimazione le proporzioni della mole del cervello con la potenza degli organi? Ha ella calcolato se differenza veruna di proporzione sia negli organi più rilevati? Ha ella osservato per l'appunto, e al di là di quel che il Rolando facesse, quali lesioni del cervello nocciano alle facoltà, e fino a quanto? In che stato rimangano, dopo il danno d'alcuni tra gli organi, l'altre facoltà non offese? Ha ella investigato l'operare dell'uno sull'altr'organo, e di ciascuno su tutti? Ha ella dimostrato in altro modo che empirico, quali le facoltà da lei dette indipendenti, quali no? Come la congiunzion loro stessa sia dipendenza, ed in che? Ha ella notate le differenze che agli organi vengono dalle esterne occasioni o cause? Ha ella, dopo notomizzati molti cervelli di pazzi, d'imbecilli, di sommi uomini, di mediocri, disposte le osservazioni in ordine filosofico? Ha ella condensate in aforismi le sue verità? Non s'è ella staccata dall'altre scienze, e messa in guerra con quelle?

Bisogna, caro signor Richard, cominciare ad empiere questi vuoti, che, se non ci si bada, diventano abissi. Qualche passo è già dato. La memoria, per esempio, posta non come facoltà speciale ma come potenza comune a tutte le facoltà, di rinnovare le impressioni con più o men vivezza, è concetto filosofico molto; e dichiara la varia natura delle memorie e la varia natura delle fantasie, materia degna di studii profondi, e di trattati parecchi. Ma quando il Broussais viene a dire che gl'*istinti* e gl'*impulsi* (perchè due nomi, non uno?) sono *perfettamente* (altra parola dai Francesi abusata oggidì, perchè ad uomini guasti ogni cosa è perfetto, tranne la perfezione suprema) *perfettamente* distinti dalle intellettuali facoltà; non degna poi dichiararci come gli organi dell'intendimento operino sugli organi dell'affetto, e questi su quelli. E che intend'egli il Broussais quando parla de'sensi di giustizia, speranza, rispetto, adorazione, *applicati a ben altre nozioni da quelle che riguardano le altre astrazioni e la causa prima?* Che significano i sentimenti *applicati a nozioni?* E le nozioni che *riguardano le astrazioni?* E la *causa prima* posta anch'essa tra gli astratti, se a quelle parole diam fede? Intelletto impotente d'astrazioni sarebb'egli idoneo a venerare, a sperare? E senza l'idea di causa, il senso della giustizia può egli vivere in cuore d'uomo? Nessuna necessità di moltiplicare gl'istinti:

misteri inutili. E il Broussais che teme pensare a Dio, e confonde insieme, dottissimo com'egli è, l'Hume, il Berkeley, il Mallebranche; non a caso li confonde, perchè si dimostra ad un punto più scettico dell'Hume e più credulo del Mallebranche.

Sprezzare i lavori e le tradizioni di tanti secoli, invece di farne sgabello alle nuove dottrine, a me pare imprudenza. E mentre nuovi organi si vengono scoprendo, o si credono scoprire in questo piccolo universo del cerebro umano, s'ardisce spacciare la scienza come compiuta, e immolare a'piedi di lei le sorelle e l'avole sue.

Prima ad essere immolata è la logica. Il signor Voisin, in trecensettantadue teste di colpevoli trova tredici teste di libidinosi, e di qui conchiude l'*empire despotique de l'organisation sur les manifestations des êtres*. Io non so se questa sia buona lingua francese: lingua logica non pare di certo. E bisogna ben dire che questo povero secolo sia pieno zeppo d'*imperii despotici*, se coloro che tendono a francarsi da altrui, aspirano a diventare schiavi di sè medesimi, e contro chi gli contende le dolcezze di quella schiavitù animalesca, s'adirano. Il signor Andral vi parlerà dell'uomo *qui vit tout entier sous l'influence d'une passion qui l'obsède, qui le maîtrise, qui l'entraîne comme malgré lui* (non è poco ch'e' non ci aggiunga quel *comme*); passione più ridicola, parmi, di quel diavolo di cui tanto si rise. Ma il signor Voisin in fatto di metafore tirannesche è felicissimo, e domanda più sotto: *ne peut-il pas avoir plus d'un tyran dans la tête?* E poi parla d'*un organe dominateur*, sebbene non neghi *les contrepoids naturels et les courants contraires*, che possono *contrebalancer*, *neutraliser*: formole tra meccaniche e chimiche. Il signor Andral parla anch'egli di un *certain équilibre* tra le facoltà; ma codesto equilibrio concede al volgo degli uomini, a'quali soli è privilegio essere virtuosi e saggi, e servire alle voglie degli uomini malvagi e matti. Del resto i detti traslati molto poetici, in lingua prosaica recati, significano quel che i nostri imbecilli antenati chiamavano libertà. E così quando il valentuomo ci consiglia a non esporre la virtù nostra, cioè le fibre, a troppo gravi pericoli di peccare; che fa egli altro che tradurre nel linguaggio frenologico la preghiera insegnataci da quell'*heureuse organisation cérébrale* che si chiamò Gesù Cristo? » non ci lasciar cadere in tentazione ».

Oh la fede cristiana e il buon senso, se la dicono pur bene insieme!

IV.

. . . Nè la frenologia, pare a me, salirà veramente a grado di scienza, finchè non prenda i bambini dal nascere e non raffronti il cranio loro con quel delle madri e de' padri, e poi non tenga dietro allo svolgimento degli organi, e ne noti le cause; vegga in quali anni dell' infanzia essi organi prendano piega più fermamente, e diventino a nuova flessione men docili; quanto tempo si richiegga a fare che un organo da natura meno attivo si venga svolgendo; quanto in ciò possa la volontà deliberata, quanto le cause indirette, quanto le insite disposizioni, quanto le impressioni prime, e via via. Conosceremmo allora quali conformità la natura abbia poste tra le facoltà de' varii uomini del medesimo paese, quali disposizioni in ciascuna razza sien più frequenti, quali più rare; come distribuite le dosi dell' intendimento, della fantasia, dell' affetto. Da tali proporzioni forse dedurremmo norme più certe intorno alla costituzione della società: sapremmo se gli uomini idonei all' arti meccaniche sieno in assai maggior numero di que' che la natura dispose alle scienze: se dal dedicare gl' ingegni a studii o ad uffizii differenti dagli esercitati finallora, si possa o no far uscire razza dotata di nuove disposizioni; se dall' esercizio di varie facoltà in nuovo modo accoppiate escano effetti più notabili che dall' accoppiamento di schiatte e sangui varii. Le scoperte sarebbero senza numero, perchè le esperienze variabili all' infinito.

Ed è da notare come l' educazione e tutte le scienze dello spirito sempre traessero nuovi incrementi dal perfezionarsi delle scienze de' corpi. Onde i legislatori più grandi e i filosofi, al corpo altresì distesero le loro considerazioni: Mosè, Pitagora, Licurgo, Platone, Aristotele, Bacone, Cartesio, Leibnizio. E Gesù Cristo, del quale certi poveretti dicono che nelle leggi da sè poste la natura corporea non curò, altro non fece che soddisfarle, sottoponendola alla incorporea, cioè rimettendola nel posto suo.

Del resto siccome alle fisiche e chimiche e mediche scoperte del secolo andato consegue l' idealismo esagerato, e falsato anch' esso, secondo che la scienza de' corpi era falsata; al medesimo modo le scoperte frenologiche del secolo nostro daranno vita a più scienze nuove — delle relazioni del corpo con lo spirito — dello spirito col mondo di fuori — del corpo col mondo di fuori — dell' intendere col volere — dell' una con l' altra facoltà — di ciascuna con tutte. Ma siccome la scoperta

delle qualità dell'elettro, e degli usi dell'ago magnetico, erano germe lontanissimo delle due scienze nuove, così la scoperta delle protuberanze frenologiche accenna appena al futuro essere della scienza.

E per non dipartirci dall'educazione, la frenologia in questo almeno le gioverà; che ne farà meglio comprendere la difficoltà e la potenza. *Eccitare l'attenzione:* quest'è di tutte le umane cose e le divine inestimabile benefizio. E in questo aspetto i mali, così come i beni, diventano rivelazioni all'umanità: senza che, Dio non li vorrebbe permettere. Così l'astrologia giudiziaria, l'alchimia, l'eresie, le tirannidi, i fratricidii, condussero l'uomo a pensar cose nuove, o a riguardare in modo nuovo le antiche. Ma quegli atti, esercizii, passioni, istituzioni che debilitano la forza dell'attenzione e la sviano, sono veramente contrarii alla legge della vita. Onde allora soltanto la frenologia sarebbe funesta quando, invece di destare gli spiriti a cose nuove, li istupidisse nella ripetizione di poche e incerte idee, nella credenza a forze fatali e dall'umano volere invincibili. La frenologia diverrebbe l'islamismo del secolo nostro.

Ma se l'educazione buona converte gli ostacoli in mezzi, la frenologia buona aiuta a conoscere e i mezzi e gli ostacoli, quelli aggrandire, attenuar questi, e farne strumenti di sociale uguaglianza. La frenologia è forse l'auspice d'un nuovo organo delle scienze, dove la proprietà delle cose si dedurranno non più dalle grandi conformità, ma dalle grandi e dalle minime differenze, recate anch'esse a leggi d'altissima analogia. Le grandi cose considerate nelle piccole: ecco un mondo nuovo rivelato a'nostri occhi; ecco il principio cristiano dell'umiltà, alla natura esterna applicato, che la ingrandisce in immenso, e fa d'ogni atomo un mondo. Indurre dalle forme le proprietà intime delle cose, non altro è che trovare le leggi, secondo le quali un indizio è norma a innumerabili raziocinii. E questo che altro è se non dilatare, fondare su ferme basi, e far creatrice la logica? Indurre da una proprietà le altre tutte, o altre molte, ch'altro è se non intravvedere il circolo delle cose tra loro, e per ciascuna moltiplicar tutte, cioè immilionar l'universo? Sola la scienza delle relazioni può darci compiuta la scienza delle proprietà; sola la scienza delle proprietà, cioè de'mezzi, può rischiarare la notte che involge le origini delle cose ...

DELL'ORGANO D'ARISTOTELE.

I libri logici d'Aristotele vanno dalla trattazione delle parole ciascuna da sè, alla disamina delle argomentazioni veraci e alla redarguizione delle sofistiche. Nelle Categorie comincia dal definire la sostanza, la qualità, la relazione, l'azione, la passione, gli opposti, la priorità, la simultaneità, il moto, i modi d'avere: delle quali idee la dichiarazione potevasi disporre in ordine forse migliore, e non separare l'azione e la passione dal moto, nè preporre i modi d'avere alla simultaneità e ad altre relazioni men prossime. Ma non oscuro indizio di potenza filosofica si è che molte e parole e distinzioni dallo Stagirita poste passarono non solamente nel linguaggio filosofico ma e nel comune. Rammentiamo ad esempio la distinzione fecondissima della quantità discreta dalla continua (1). Notabile il capitolo degli opposti, dove, osservato, ch'altri degli opposti hanno tra i due estremi alcuni gradi medii, altri no, soggiunge essercene ch'hanno voci appropriate ad esprimere essi gradi; altre non significanti che con sola la negazione (2). Chi da questo concetto movendo, volesse disporre le voci d'una lingua nell'ordine de'gradi ch'esprimono collocandole tra le due contrarie, farebbe lavoro fecondo di be' pensieri.

Ma le distinzioni e le definizioni imperfette non mancano. Nè equivoche oramai diremmo le voci ch'esprimono e l'oggetto e la rappresentazione dell'oggetto, com'*uomo*, che dice e l'uomo vivo e il dipinto: che a questo modo equivoche sarebbero in certo senso le voci tutte. Nè le sei specie del moto mi paiono rettamente numerate: di generazione, di corruzione, d'aumento, di diminuzione, d'alterazione, di mutazione di luogo: perchè quel ch'è moto di generazione all'una sostanza, è di corruzione ad altra; e quel che è ad una di diminuzione, è all'altra d'aumento: e l'alterazione si confonde con l'una delle quattro specie sunnotate. Bello è del resto per prima idea congiungere al moto quella di generazione, per ultima quella ch'è più materiale, la mutazione di luogo (3).

Meschino il capitolo, dei modi d'avere: avere abito d'una cosa, aver quantità, aver sul corpo, avere in un recipiente, avere possesso. I sensi più materiali qui sono confusi coi più lontani traslati: nè si lascia

(1) Categ. VI. — (2) Categ. X. — (3) XIII.

d'aggiungere che forse altri modi d'avere ci possono essere ancora (1), la qual clausola distrugge l'opportunità delle formole precedenti.

Ne' libri dell'Interpretazione del parlare si tratta de'segni e del lor nesso, delle proposizioni e del nesso loro. Nelle Categorie e' stabili alcune idee cardinali: chè cominciare da nudi segni gli parve principio digiuno. E in questo secondo trattato, bello è il porre per base del ragionare: le parole esser segni degli affetti dell'anima (2): ma poi si discende a minute particolarità e men feconde di quel che tale esordio promettesse.

Negli Analitici primi tratta del sillogismo e delle varie sue forme: dove una delle distinzioni più notabili è quella dell'assoluto dal relativo, e del necessario dal contingente; distinzione che, sola per sè, rimane istrumento logico quasi inutile; ma applicati che sieno ad essa principii più alti, ai quali Aristotile non accenna, diventa potente (3).

Negli Analitici posteriori, e' confessa indirettamente la necessità de' principii superiori, a' quali però non ricorre. » Ogni dottrina, dic' egli, e disciplina intellettiva viene da cognizione preesistente » (4). » Son veri e primi i principii che acquistan fede per sè, e non per altri principii »: — La qual proposizione vera ed alta contrasta col principio che pone altrove: » più facile è definire il singolare che l'universale: onde bisogna da' singolari ascendere agli universali » (5). La qual dottrina gretta imbestierebbe, se potesse, l'umano intelletto.

Ma quando dice che non di tutte le cose è dimostrativa la scienza (6); che per essa si può ben provare se la cosa è o non è, ma non quel ch'ell'è (7) (principio di quasi misteriosa profondità); confessa egli stesso il debole dell'umana filosofia, e la vanità di molte delle sue logiche distinzioni. Delle quali una sola recheremo ad esempio. Un sillogismo egli pone indicativo della natura della cosa; e ragiona così: » ogni genere ha un carattere proprio suo, al quale poterlo riconoscere; come il leone la forza » (8). Da questo segno che distingue la cosa, vuol egli sia tratta argomentazione valevole. Ma ognun vede come l'esempio scelto dimostri l'imperfezione e l'inutilità della regola. Perchè dal segno potesse trarsi argomento alla cosa, converrebbe che sola essa cosa lo possedesse: che non è quasi mai.

(1) XIV. — (2) Cap. I. — (3) V. anco Poster., I, 3. — (4) Poster., I, 1. (5) Poster., III, 15 e Top., VIII. — (6) Poster., I, 3. — (7) II, 7. — (8) Prior., II, 28.

Ne' Topici l'assunto doveva di necessità render l'opera più difettosa: numerare i luoghi da' quali si possan dedurre argomenti al vero, è un volere andar nel minuto, non senza necessità d'omettere molte cose importanti. Ed è non lodevole sin dal primo, laddove numera gli strumenti del dialettico, quel premettere le differenze alle somiglianze (1); se vero è che le somiglianze chiamano prime a sè la mente dell'uomo: e quel dire dimostrabili con verità quelle cose che tali paiono a *tutti o a molti o a' sapienti*, l'una delle quali norme esclude o rende inutili le altre.

Vero è che dalle minuzie il possente intelletto sale a ogni tratto ad osservazioni di bella generalità; come quando tratta della comparazione tra due cose buone, quale la meglio (2): sebbene ivi pure cada nell'errore notato, di porre più norme, l'una dell'altra men buona, l'una all'altra contrarie. » Quello è, dice, il meglio ch'è più stabile, quel ch'è prescelto dal prudente, dal buono, dalla legge retta, dagli studiosi, dai periti, dai più, da tutti, da tutte le cose ». In questa larghezza ogni argomentazione ha suo luogo: e non so quanto giovi alla scienza o se faccia scienza porre tanto moltiplicati e ripugnanti criterii. E notate che quando dice: » quello esser buono ch'è eletto da tutte le cose » cioè il bene in genere; oltre al commettere una tautologia, il freddo filosofo dà in una di quelle metafore ch'egli severamente condanna. In quel capitolo stesso, la smania dello sbocconcellare il vero nelle suddivisioni, lo induce a peccare contro un principio morale evidentissimo, e a dire: » se tutti fossero giusti, a niente sarebbe utile la fortezza »: quasichè unico uffizio di questa virtù sia contrastare agl'ingiusti.

Buone idee generali son date intorno al definire (3): se non che quel richiedere, del resto ragionevole, ch'egli fa, che della definizione i termini sien tutti bene determinati (4), dimostra l'imperfezione inevitabile de' metodi logici, i quali non giungeranno mai a determinare in molte intelligenze tutti quanti i vocaboli de' quali fa uso la vita. Bisogna, aggiung'egli, fermare il quale e il quanto dell'oggetto acciocchè la definizione sia buona (5); ch'è un dire ai più, e il più sovente: non definite. Ma una norma, e men tirannica, pare a me, le rinchiuda tutte: » nè una definizione a due cose, nè due ad una sola » (6).

Sapiente consiglio altresì: non troppo argomentare dall'impossibi-

(1) Top., I. — (2) Top., III, 1. — (3) Top., VI. — (4) Ivi, c. 3. — (5) Cap. 4. (6) Top., VII.

le (1). E non men sapiente l'avvertimento che insegna a cautamente usare ogni metodo logico: essere difficilissimo trovare le somiglianze vere delle cose (2). Ma quando dal campo della logica e' passa a quello della eloquenza, e insegna esser cosa conducevole al dire ornato il *dividere*, allora possiamo rimandar coronato co' debiti onori il maestro di coloro che sanno. E la distinzione stessa ch'e' fa tra il filosofo e il dialettico, affermando esser proprio del primo e del secondo trovare i luoghi dell'argomentazione, proprio del secondo, dopo trovati, ordinarli e interrogare; è alquanto misera cosa.

Ma per venire a qualche considerazione generale sul metodo logico d'Aristotele, e su quel ch'a lui deve la scienza; diremo che la natura propria di quest'ampio ingegno lo porta in ogni cosa non tanto a porre generali principii i quali aiutino le menti a scoprire e nuovi principii e fatti nuovi, quanto a trarre dai fatti bene conosciuti, bene ordinati, alcune regole generali. I vantaggi di questo metodo sono: lo studio attento de' fatti; l'arte dell'approfittare d'ogni briciolo di verità; l'arte dell'architettare in bell'ordine gli elementi del sapere; l'arte di trarre dal passato norme agli atti avvenire. Gl'inconvenienti sono: non veder più là del presente e del passato; classificare alquanto ad arbitrio, distinguere senza necessità, distinguere troppo per minuto, e quindi tagliuzzare e dividere; ridurre la scienza a catalogo, a formole, farla orgogliosa delle sue rubriche, e sprezzante del resto; inceppare i progressi di lei tarpando le ali all'imaginazione e all'affetto, i quali non debbono mai predominare alla ragione, ma debbon sempre servirle, perchè quando si crede averli spenti, allora sorgono più tiranni che mai. Aristotele è l'archivista, se così posso dire, dello spirito umano; e il metodo suo, custode e ordinatore, non moltiplicatore dell'avita ricchezza. Quella sua cura di distinguere e ridistinguere indica due cose, ed essere lui vissuto in tempo di civiltà decadente, e lui avere il metodo suo dedotto dalle tradizioni indiane. Poichè sappiamo che l'indiana filosofia era passata per tutti gli stadii che corre l'intelligenza esercitando sè stessa; poichè sappiamo le forme logiche d'Aristotele essere state cognite sulle rive del Gange; poichè la storia ci dice che fino animali vivi mandava Alessandro al suo maestro dall'India; non è quasi inevitabile il conchiudere che l'India delle sue idee facesse alla Grecia tributo? Certo è (quand'anco i fatti e gl'indizii tutti

(1) Top., VIII. — (2) Ibid., cap. II.

tacessero) che tal metodo di filosofare e d'esporre le proprie idee qual è l'aristotelico, non è metodo d'inventore. Non dico che i sofisti colle loro sottigliezze non abbian potuto condurre Aristotele molt'innanzi nella via ch'e' rinvenne tracciata: non dico che l'acume greco, e quel senso morale più sicuro e più vivo, che pare retaggio della stirpe di Iafet, non diano forse ad Aristotele in molte cose sopra gl'Indiani il vantaggio; non dico che alcun'aura dell'ispirazione platonica non sia rimasta nell'anima all'arido stagirita: ma ripugna alle leggi secondo le quali procede l'umano intelletto imaginare da Platone a Aristotele un salto tale senz'alcun grado tra mezzo. E poichè la Grecia nol dà, forza è pure cercarlo fuori.

Non già che la scienza di Platone stesso non sia bene imbevuta delle dottrine, sovente ammezzate e fatte mitologicamente corporee, dell'Italia, dell'Egitto, dell'Oriente. E una prova di questo, minuta ma chiarissima, ci sieno gli esempi co' quali e Platone e Aristotele illustrano le loro idee, quasi tutti meschini, e ineguali alla generalità e bellezza di quelle. Fa compassione sentire tale ingegno quale Aristotele scendere a tali dichiarazioni qual è la seguente: » per dimostrare che Socrate non iscrive, non basta dimostrare che Socrate non sta seduto » (1). Ovvero: » non è bipede il cavallo, nè l'uomo quadrupede » (2). Queste tanto elementari dichiarazioni dimostrano o che al maestro stesso i principii dichiarati giungevano nuovi, o ch'e' non ne vedesse tutta quanta l'ampiezza, giacchè di tale commento li stimava degni: od almeno che la sua nazione a tale linguaggio non era preparata, e che da altra civiltà la nuova scienza veniva.

E sebbene la forma del sillogismo sia una delle più comprensive operazioni del raziocinio, nondimeno è da confessare che il ridurre ad essa la logica tutta quanta; od almeno il trattar d'essa con sì lunga cura, è difetto. Questo certamente dimostra la potenza dell'ingegno d'Aristotele: che le sue idee e suddivisioni d'idee impose quasi giogo per tanti secoli a tante migliaia d'intelligenze, in tanta parte di mondo: ma questa appunto è nuova ragione di dolersi che tanto impero non si sia in più liberale maniera esercitato.

Trattar delle forme tutte possibili del sillogismo, e così credersi d'insegnare il buon raziocinio; gli è come volere insegnare l'ispirazione poetica trattando di tutte le possibili forme del verso esametro. Il sil-

(1) Top., VIII, 3. — (2) V, 1.

logismo non è che la veste del ragionamento; non veste. Di tutte le formole, di tutti i metodi logici era da fare altrettanto. Io sul principio di contraddizione, per esempio, veggo potersi tessere tante distinzioni quante Aristotele sul sillogismo fece, e di più profonda importanza. Ma qui non consiste nè la filosofia nè il metodo filosofico. Sennonchè da quelle stesse suddivisioni poteva il grand' uomo ascendere alle leggi generali del raziocinio che la formola sillogistica governano, e trarne conseguenze che di necessità l' avrebber condotto a studiare la natura della ragione stessa. Il quale studio, tentato da uomo tanto maggiore del Kant, avrebbe prodotto mirabili frutti. E i tempi forse non erano in tutto immaturi a ciò; se nelle cose morali e nelle politiche e nelle metafisiche si vede quell' ingegno varcato tant' oltre: ma l' ostacolo principale era in questo che la scienza logica, quale Aristotele la dava, non era ai Greci nazionale, e la corruzione de' Greci costumi toglieva il tempo di degnamente fecondarla.

Quel che suol dirsi: *la corruzione dell' ottimo pessima*, non è vero in tutto nè sempre: e la stranezza degli abusi prova che il bene era di sua natura a quel modo abusabile; vale a dire misto di male. Della religione cristiana, per orribili abusi che se ne sien fatti o facciano, non s' abuserà mai tanto quanto della pagana. Or io dico che l'abuso che del metodo aristotelico fecero filosofi e retori, è segno della imperfezione e dei pericoli d' esso metodo, non meno che della potenza colla quale Aristotele e i predecessori suoi lo trattavano, e della logica sua virtù.

Ma già così qui come in tutti i suoi grandi lavori, Aristotele è l'uomo de' fatti: raccoglie più che non componga, deduce più che non crei. Gli è in cinque o sei grandi regni del sapere, quello che Cuvier in uno: non iscopre, non inventa; ma trova.

SUNTO DEL SAGGIO SULL' ORIGINE DELL' IDEE: OPERA D' ANTONIO ROSMINI.

IMPORTANZA DELLA QUESTIONE.

Tra le più alte e meno evitabili questioni filosofiche è questa dell' origine delle idee, sì perchè conduce a scomporre le nozioni troppo complicate, a chiarir le confuse; sì perchè lo studio della genesi delle cose porta con sè che se ne mediti la natura e l'ordine; sì perchè la detta questione non si potrà sciogliere senz' osservare in ogni età e stato della vita le operazioni dello spirito, e l'osservazione collocare per base alla scienza. E in tutte le discussioni filosofiche questa dell' origine delle idee più o meno direttamente entra a far nodo; sicchè se questa non si tenti sciogliere, le altre rimangono poco meno che inestricabili. Così nelle cose politiche, per definire alla meglio la lite dei diritti e de' doveri, un invincibile istinto sospinse molti scrittori dello scorso secolo a salire all' origine de' governi e delle società: nè la questione urgente si rischiarò se non quando si vide un po' chiaro in quell' altra apparentemente lontanissima, quando cioè la teoria del contratto sociale incominciò parer favolosa. Similmente la perpetua disputa tra spiritualisti e sensisti, dalla soluzion del quesito sull' origine delle idee verrebbe a ricevere diffinizione, quando fosse mostrata l' impossibilità che certe idee vengon da' sensi, e distinta *occasione* da *origine*. Indagando altresì ciò che nella ragione umana preesiste all' uso della stessa ragione, si viene a dedurne i limiti dell' intelligenza, e la dipendenza di lei dagli enti fuori di sè, e per conseguenza i doveri che la stringono a sè stessa e ad altrui. Conosciuti da ultimo i processi della mente nell' acquisto delle idee e ordinamento loro, si viene a perfezionare la scienza dell' educazione, la quale dovrebb' essere aiuto alla natura perchè si svolga, ed è sovente inciampo alle operazioni di lei appunto perchè se ne ignorano i procedimenti e le norme.

Del Nuovo Saggio che tratta sì grande argomento, io darò come posso un' idea, attento a recar fedelmente le dottrine; commentandole talvolta, ma sempre in modo che i suoi principii riescano, per più chia-

rezza e sicortà del lettore, distinti da' miei commenti. Lavoro consacrato non all'amicizia che mi lega dolcissima al virtuoso autore, ma alla divina causa del vero.

ASSUNTO DELL' OPERA.

Mi si presenta un' osservazione sul titolo stesso del libro. Chi proponesse trattare propriamente dell'*origine* delle idee, assumerebbe troppo gravoso incarico per ora, e troppo più grave che l'autore del Saggio non abbia inteso d'assumere. Egli non altro propone se non rispondere alla domanda: » quali elementi son necessarii perchè l'anima giunga a formarsi le idee che possiede? » Per risponderci era necessario entrare in molte importanti particolarità sul principio generatore di tutte le idee, sulla *formazione* e *natura* di certe idee madri; ma non indagare di tutte l'origine, nè tesserne la storia cronologica, e descrivere le leggi secondo le quali avviene la genesi loro. In un primo saggio, cotesto sarebbe riuscito impossibile, giacchè mancano ancora le osservazioni e esperienze necessarie; che un uomo solo non può raccogliere ed ordinare. Il titolo dunque del nuovo Saggio è un po' più ampio che l'A. non avrebbe desiderato; ma egli credette, io penso, conveniente attenersi, anco nella posizion della questione, all'uso comune de' filosofi, contento di poi limitarla nel corso dell'opera.

STATO DELLA QUESTIONE.

Non basta, dice l'autore, che le difficoltà vengan poste in qualunque modo all'attenzione dell'uomo, perchè siano sciolte: bisogna che poste bene (1). E non son poste bene se non vengano conosciute intimamente, nè intimamente conosciute se non ricevono un principio di soluzione almeno (2). Or la questione sull'origine delle idee fu mal posta finora.

L' A. la pone così. — Le idee ch' abbiamo, come si producon esse? come si trovano in noi? (3) — La difficoltà del rispondere a tale domanda, ben la vede chi pensi alle cose seguenti.

L' uomo ha delle idee generali: come le acquista? In due modi (dice, o potrebbe dire il filosofo): per via dell'astrazione, e per via del

(1) N. Saggio, tom. I, pag. 1, 2. — (2) Pag. 319. — (3) Pag. 21.

giudizio. Ma l'astrazione che è? L'atto di distinguere in un oggetto dai caratteri proprii suoi quelli ch'esso ha comuni con altri oggetti, di lasciare da parte i proprii, e por mente a' comuni. Ma il generale non è nel particolare se non in quanto la mente ve lo riconosce; e per distinguere l'uno dall'altro convien già sentire a qualche modo che sia generale. L'astrazione dunque non crea le idee generali, chè *astraendo* cioè *dividendo* nulla si crea (1); non fa che osservarle, adoprarle. Io vi domando come il generale abbia origine, e voi mi rispondete: nella separazione del generale dal particolare, dal proprio. Cotesto è un supporre quello ch'è in questione (2).

Donde, ripetiamo, donde dunque le idee generali? — Dal giudizio: si risponde. — E per giudizio che intendono gli uomini? L'atto con cui la mente accoppia un predicato a un soggetto. — Ora per accoppiarli, conviene averli mentalmente distinti, convien possedere del predicato un'idea generale. Per dire che una mano è bianca convien già sapere che sia bianchezza. Il giudizio dunque non forma *tutte* le idee generali, ma ne suppone taluna (3).

Ecco la difficoltà: bisogna o spiegare donde venga nell'uomo quella qualunque idea generale che deve preesistere al giudizio, o provare che il giudizio può farsi senz'idee generali.

Il Loche trova nella lingua e nello spirito umano l'idea di sostanza; vede di non la poter derivare nè dalla sensazione nè dalla riflessione: e piuttosto che ammettere qualch'altra origine di lei, che fa egli? la nega. Dice che c'è quest'idea, ma che non è punto un'idea. Lo spediente è comodo, e sarebb' anche sufficientemente filosofico se non lasciasse intatta la difficoltà che si tratta di sciogliere. L'idea di sostanza inchiude in sè l'idea d'esistenza, cioè d'accidenti che non possono stare da sè, e d'un ente che in sè li raccolga, e nel quale essi sieno. Io non posso percepire alcun ente senza dire a me medesimo ch'esso esiste, senza attribuirgli l'universale proprietà d'esistenza; e non posso sentir ch'esso esiste, senz'avere appunto l'idea d'esistenza (4). Non solamente dunque le idee generali suppongono quest'idea, ma le idee stesse degli enti individui la suppongono: appena io penso l'esistenza d'un d'essi, io gli ho già applicata l'idea generale dell'essere.

Se dunque l'idea di sostanza inchiude l'idea d'esistenza, non può non essere anch'essa veramente un'idea.

(1) Tom II, pag. 75. — (2) Pag. 90. — (3) Tom. I, pag. 25. — (4) Pag. 41.

Il Condillac rincontra la medesima questione laddove afferma che le idee non si possono avere senza un giudizio; ed infatti non havvi idea d'*una* cosa sinchè lo spirito non pronunzii internamente: la tal cosa è (1). Dall'altra parte per formare un giudizio si vogliono delle idee (2). Ora se le idee non sono possibili senza un giudizio, nè un giudizio senza idee, questo circolo vizioso come si rompe?

Il Reid vedendo la difficoltà, tentò di trovare un giudizio anteriore alle idee (3), d'istinto e quasi meccanico, col quale lo spirito afferma esistenti gli oggetti esterni. Ma questo giudizio, per primitivo che sia, è un'affermazione dell'esistenza dell'oggetto: quindi suppone formata l'idea d'esistenza. Il Reid ammette un giudizio misterioso, anzi assurdo, un giudizio fatto senz'idee generali: e lo ammette senza provarne la necessità, la possibilità (4).

Insomma il Loche dice da un lato: » le idee debbon essere prima de'giudizii, perch'è assurdo supporre un confronto tra due cose prima ch'esistan le cose da confrontarsi ». E fin qui dice il vero. Il Reid dall'altro soggiunge: » i giudizii precedun le idee, perch'è impossibile formarsi l'idea d'una cosa prima di pensare, vale a dire di giudicar ch'essa esiste ». E cotesto pure ha la sua verità (5). Ma le sono due verità affatto opposte: vedremo più sotto come l'A. n. riesca a conciliarle con la propria dottrina.

Lo Stewart incontra la medesima difficoltà laddove s'accinge a spiegare come l'uomo si formi le idee generali imponendo i nomi alle cose. Egli vuole che le idee generali sien meri nomi, e non pensa che un'idea è sempre un'idea; che i nomi esprimenti idee generali, non significando individui, se non significassero idee generali, non avrebbero senso, non si potrebbero pronunziare da uomini ragionevoli; che le idee di specie e di genere, necessarie per imporre un nome generale, non si possono avere senza l'idea d'una qualità comune, nè l'idea di qualità comune a più oggetti si può mai formare senza un giudizio. Ora un giudizio, ripetiamo, suppone già l'idea d'una qualità comune: dunque com'è che idee generali non v'abbia senza giudizio, nè giudizio senza idee generali (6)? Per uscire di tale andirivieni, sarebb'egli forse necessario ammettere qualche idea generale, *a noi nota naturalmente*, e che preceda il giudizio (7).

(1) Pag. 52. — (2) Pag. 89. — (3) Pag. 131. — (4) Pag. 163. — (5) Pag. 170. (6) Pag. 235. — (7) Pag. 325.

V'ebbe de' filosofi che ammisero appunto questo principio, non propriamente per ispiegare l'origine delle idee ma per altre ragioni. E de' primi Platone, il quale intravvede la questione laddove domanda come l'uomo possa cercar di conoscere quello ch'egli ignora se esista; e se lo ignora come può farne ricerca? Per cercare infatti una cosa, bisogna a qualche modo conoscerne un che qualunque. E questa difficoltà, che non è tutt' una con quella di cui ragioniamo, pur vi si accosta (1). Platone s'accorse che la difficoltà dello spiegare l'origine delle idee riducevasi allo spiegar l'esistenza in noi d'una facoltà atta a produrle (2): ma le idee innate, poi, ch' egli ammette, non sono a scioglierla necessarie.

Aristotele, per contraddire a Platone, nega ogn'idea innata; e non potendo spiegare come si formi in noi la percezione delle verità prime, quelle a cui la mente deve invincibilmente l'assenso, ammette una potenza capace d'immediatamente percepirle, potenza molto simile alla riflessione del Loche (3). Ma qui torna la medesima difficoltà: come mai formare le idee generali astraendole dai particolari, se esse nei particolari non sono? Se anzi per percepire i particolari, convien giudicarli esistenti; e se questo giudizio suppone già bell'e formata la generalissima idea d'esistenza (4).

Così quando l'Hume si sbraccia a combattere l'idea di causa, non s'avvede di far fatica perduta. O s'abbia o no idea esatta della causalità (e si dica il medesimo di tutte le idee generali), o v'abbia o no qualche cosa che le corrisponda nella realità, riman sempre a spiegare di quest'idea, qualunque ella siasi, l'origine. I sensi non la danno; l'Hume lo confessa, ed appunto perciò vorrebbe negarla. Dunque o bisogna temperare il principio lochiano che tutte le idee vengono da' sensi, o affermare che il principio di causalità non solo non è vero ma non è neppur tenuto per vero da nessun uomo, nè pur pensato da mente umana, che nessuno ne parlò mai al mondo (5).

Il Kant, fra i molti errori del suo criticismo dommatico, colse una verità importante laddove affermò che pensare è giudicare; e che intendimento è la facoltà di giudicare, non altro (6). Egli poi considerò la questione presente sott'altra forma; e per iscioglierla conchiuse che que' giudizii suppongono un predicato *a priori*, un'idea preesistente e

(1) T. II, pag. 6. — (2) Pag. 14. — (3) Pag. 42. — (4) Pag. 72. — (5) Pag. 233. (6) Pag. 275.

al giudizio e all'esperienza dei sensi, natural dote dell'umana ragione (1). Il Kant, per isciogliere il nodo, pone troppo più che a scioglierlo non bisogna.

Altri, dice l'A. n., concedon troppo, altri troppo poco. Platone, e Aristotele in parte, e il Leibnizio e il Kant son de' primi; de' secondi il Loche, il Condillac, il Reid e lo Stewart (2). Nessuno poi determina il punto della controversia, liberandolo dalle qnestioni accessorie: » Convien rammentare che noi abbiamo bisogno di un'idea generale fino dal primo gindizio che facciam colla nostra mente, perchè senza una tale idea non si dà alcun giudizio. Il nodo dunque della questione sta tutto nel primo passo che fa la mente nel suo primo e più semplice giudizio. I filosofi all'incontro che hann'essi fatto? Sui primi passi della ragione sono passati con tutta facilità, non supponendo che in essi dovesse cercarsi il nodo; e sono corsi agli ultimi passi e ragionamenti che fa la mente quando stabilisce de' principii scientifici. Essi si sono sbracciati a spiegare la formazione di questi principii scientifici; e ci sono, a dir vero, riusciti; giacchè tutto ciò ch'era difficile, cioè il primo passo del ragionamento, l'hanno supposto e non ispiegato » (3).

Osservazioni.

E dall'averlo supposto, non ispiegato, provengono i tanti equivoci e dispareri. Le difficoltà che si evitano sono le più terribili, diventano (mi si perdoni la comparazione) diventano nella scienza quello che nella società i delitti impuniti. Ma l'incontrare che tutti fecero, camminando per diverse strade, questa difficoltà sotto forme varie; e le verità e gli errori a cui furono condotti o per volerne render ragione o per volerla dissimulare, dimostrano l'importanza della questione, la sua varietà, la bellezza; e come in essa si chiuda non so che elementare insieme e profondo, che comanda la meditazione e la provoca.

Le idee generali: ecco il nodo. Negarle non si può; dar lor un'origine indipendente dal giudizio è del pari impossibile. E si noti che l'astrazione medesima suppone già formata una serie di giudizii: talchè la distinzione fatta dall' A. più sopra, là dove pone per origine delle idee generali o l'*astrazione* o il *giudizio*, non ha per fine, cred'io, che di accomodarsi al linguaggio di certi filosofi per meglio convincerli.

(1) Pag. 285. — (2) T. I, pag. 3. — (3) T. II, pag. 110.

Abbiamo veduto che il problema è rimasto finora insolubile: vediamo come l'A. lo sciolga; come trovi un'idea generale la quale non ha punto di bisogno d'un giudizio per esistere e per formare il primo giudizio della mente.

DELL' IDEA GENERALE D' ESISTENZA.

Egli è un fatto che l'uomo può pensare e pensa all'essere in universale, pensa cioè alla comune qualità di tutte le cose, l'essere. Quand' io dico: » La ragione è propria dell'uomo, il sentire è comune a lui colle bestie, il vegetare colle piante, ma l'essere è comune a tutte le cose »; considero l'essere delle cose indipendentemente dal resto. Se l'uomo non potesse considerar l'essere in universale, questo discorso sarebbe impossibile. — Sopra un fatto così semplice fonda l'A. la teoria delle idee (1).

Pensare all'essere in universale non si può senz'avere idea dell'essere in universale. Astraendo tutte le altre qualità, e alla sola esistenza pensando, si penserà un essere affatto indeterminato, un'incognita, ma si penserà un qualche cosa; si penserà un essere che avrà o potrà avere le qualità necessarie per esistere, sebbene incognite a voi o da voi tralasciate (2).

E quando diciamo *idea*, non intendiamo *giudizio*. Negli enti determinati che ci vengono presentati da' sensi, là sì che l'idea è inseparabile dal giudizio: ma l'idea dell'essere in universale ognun vede che non è l'idea di tale o tal ente determinato, è una mera possibilità.

La quale idea, siccom'è la più generale, è altresì la più semplice, e non ha bisogno d'alcun'altra per essere concepita. Non ci possiamo dunque formar di lei alcuna imagine sensibile; che allora la non sarebbe più semplice, sarebbe determinata e individua.

Pensando l'ente in universale, io penso la cosa in sè, non in relazione coll'esser mio nè con altri. O falsa o vera tale credenza, ell'è un fatto (3). Ora da questo principio deduco che l'idea dell'essere non viene da'sensi, perchè tuttociò che le sensazioni ci fanno provare, non è che relazione delle cose con noi, e son due cose manifestamente distinte l'*esser sentito* e l'*esistere in sè*. Il provar sempre unita l'idea alla sensazione, ci fa confondere l'una cosa coll'altra: ma, ben pensando,

(1) T. III, pag. 6. — (2) Pag. 11. — (3) Pag. 22.

si trova che nell'idea è considerata la cosa in senso non contrario ma contrapposto a quello in cui la sensazione ce l'offre.

Che l'idea dell'essere non venga da'sensi, si prova innoltre dall'essere questa idea di cosa possibile, mentre la sensazione non ci dà che cose sussistenti (1). Il possibile è indeterminato, il sussistente è concreto. Quando penso a una statua, convien ch'io la pensi di tale o tale grandezza, forma, colore; quand'io penso l'essere, fo più che astrarre dalla statua, la grandezza, la forma, il colore, tutte le sue qualità. Astraendo da un oggetto individuo le sue qualità, ma sempre pensandolo in quanto io lo sento, non posso mai concepire l'essere in generale.

L'idea dell'essere possibile è universale, perchè riguarda quel ch'hanno di comune gli enti tutti, l'esistere. Ella inchiude innoltre un elemento di necessità, essendo *necessario* che una cosa *possa* essere perchè sia.

Ricapitoliamo. L'idea universale dell'essere, sebbene semplicissima, ha in sè du' elementi: *un essere indeterminato affatto*, *la possibilità di quest' essere indeterminato*, cioè il poter esso determinarsi venendo a sussistere. Elementi, uniti insieme in modo indisgiungibile, e dimostranti che la detta idea non può venire dal senso.

Ma può ella venire dal sentimento della nostra propria esistenza? Nemmeno (2). L'*io* è un sentimento; quindi particolare di natura sua: l'idea dell'*io* è idea particolare; nè l'universalissima delle idee può venire da quella. Con l'idea dell'*io*, i'penso d'esistere, mi colloco tra gli enti; non penso l'essere in comune, ma applico l'idea dell'essere in *comune* a me stesso.

Si badi innoltre che il sentimento dell'*io* è connato all'uomo sì, non però l'idea dell'*io*, la quale è acquisita e, di necessità, posteriore all'idea dell'ente (3): distinzione importantissima a farsi. Egli è tutto l'*io* che sente inseparabilmente sè medesimo: egli è l'*io* come intelletto, ch'ha in sè l'idea d'esistenza (4). Se non conoscessimo noi stessi che per sentimento, non potremmo ragionare sull'anima nostra, e considerarla come un *ente*, un soggetto del nostro pensiero. E perchè da questo sentimento nasca un'idea, è necessaria un'altra idea, quella di cui disputiamo.

Ma quest'idea dell'essere potrebb'ella forse venir prodotta dalla riflessione lochiana, cioè dall'attenzione fissa sulle esterne sensazioni o sull'interno sentimento, senza però nulla aggiungere a questo o a

(1) Pag. 33. — (2) Pag. 48. — (3) Pag. 54. — (4) T. II, pag. 51.

quelle? — No: la cosa è ben chiara. Se l'idea dell'essere non può venire dalle sensazioni, se non può dall'interno sentimento; e se la riflessione, quale il Loche la presenta, nulla aggiunge nè ai sensi nè all'*io*, certo è che quest'idea non potrà mai dalla riflessione prodursi. Innoltre, riflessione siffatta è impossibile; giacchè, per acquistare, riflettendo, delle cognizioni, convien confrontare le sensazioni tra loro e giudicarle; nè giudicarle si può senza una regola del giudizio, senza un'idea generale ch'è appunto l'idea dell'essere (1).

Trasportiamoci al primo de'giudizii che l'uomo può fare bambino. Qualunque sia esso, comunque si faccia, non può consistere che nel pensare all'esistenza di tale o tal altro oggetto. E che cos'è pensar l'esistenza d'un oggetto? non già ricevere l'idea d'esistenza, ma farne uso, applicarla (2). Fra il dire a sè: *quest'è un ente*, e il non dirlo, non si può pensare alcun passo intermedio (3).

Se dunque l'idea dell'essere è necessaria alla formazione di tutte le idee, se non si trae dalle sensazioni, non dall'interno sentimento, non dalla riflessione, dunque comincia ad esistere insieme con noi.

Quando la voce *idea* si serbi a significare una percezione generale *determinata* in qualunque maniera, si può concedere che nessuna *idea* innata si trovi nella mente dell'uomo, perchè questo dell'*essere* è germe affatto *indeterminato*. Chiamiamolo *germe*, *lume*, *facoltà*, o, come l'A. più spesso, *forma:* invece d'innato chiamiamolo *concreato*, *connato*, *essenziale*; non giova disputar di parole.

Che se l'uomo all'idea dell'essere non fa, se non tardi, avvertenza, gli è perchè le cose di fuori assorbono in sulle prime l'attenzione di lui; sì che ad altre ancor più sensibili operazioni dello spirito e'non dà punto retta: or si pensi a questo *germe*. Altro è vedere un'idea: altr'è accorgersi di vederla (4).

Osservazioni.

Alcuni filosofi che pensano con certe parole, e, perdute quelle, par che smarriscano la facoltà di pensare, grideranno contro questa teoria, pur perchè v'entrano quelle sei lettere: *innato*. Io non risponderò, che quando diciam tutto giorno l'amor del bene essere innato all'uo-

(1) T. III, pag. 62. — (2) Pag. 78. — (3) T. I, pag. 56. — (4) T. III, pag. 90.

mo, nessun uomo ragionevole ne ride o ne freme; e pure dall' amor del bene è indivisibile l'idea indefinita dell' essere. Dirò solamente: neghino il fatto, se possono, di quest' idea ch' esiste nell' nomo, o ne spieghino in altro modo l'origine.

Quel che ripugna nel sistema delle idee innate, è primieramente la moltiplicità loro; poi quel supporle bell' e determinate e quasi individuate; che è troppo insieme e troppo poco: troppo per il numero; troppo poco per la natura di tali idee, le quali, così determinate, non hanno qnella fecondità che alla sola idea nniversalissima è propria. Quello che nuoce alla teoria rosminiana è il concetto materiale che suolsi concepire del tempo. E' pare assurdo, vedere nn' idea sola nella vuota mente; e l'anima s' imagina quasi come un lnogo, e il tempo quasi come nno spazio. Ma pensiamo il tempo serie di sentimenti; pensiamo il primo momento della vita primo sentimento: ed avremo le cose di fuori già subito operanti snl feto, e la mente già subito esercitante sè stessa, senza volontà nè memoria, ma esercitantesi tuttavia. Allora l' idea dell' essere, ch' è strumento necessario alla natura della mente, è non creata ma occasionata dalle impressioni di fnori.

E s' anco in luogo di pensare l'idea dell' essere precedente all' esercizio suo, la si pensa comunicata alla mente nell' atto appunto che accade la necessità del primo giudizio (la qual cosa pare che il Reid intravvedesse, ma la espresse in confuso); se questo, dico, si pensa, l'essenza della teoria rosminiana non n'è punto alterata. Dicasi pure, se così piace, col Kant, che tale idea esce della naturale fecondità dello spirito, purchè si conceda ch' ella a tntte precede.

Dite l' amore del vero, cioè dell' essere, e quindi del bene, non istinto ma natura dell' uomo; dite la potenza a conoscer l' essere, non idea ma forma dell' ente ragionevole: e molte difficoltà svaniranno.

Dell' esistenza di tale idea si può persuadere non solo il filosofo abituato alle difficoltà della meditazione, ma qualunque siasi uomo di retto senso, qnando pensi ch' ell' entra come parte essenziale di tutte le idee. Al par che tntte le cose essenziali, la vi è coperta da elementi più estrinseci; ma questo appnnto prova la su' intima necessità. Così vediamo la radice nascosta nella terra, il seme nel frutto, la vita nel corpo animale. La non potrebb' essere più ovvia, senz' essere men generale, senza perdere la natura sua. Non è ovvia per sè; ma è il criterio d'ogni evidenza, perchè senz' essa nessuna idea di nessun ente sarebbe percettibile.

Se ogni proposizione non può non tradursi nel verbo essere, in ogni giudizio non può quell' idea non entrare.

Il bambino che adopra il verbo *essere*, o lo esprima o lo sottintenda, pensa già l'essere, in modo differente dal filosofo, ma non diverso.

Ad ogni idea de' particolari l'idea dell'essere è congiunta; così come ogni cosa è in Dio, ente sovrano.

Anche quando pensiamo del nulla, pensiamo all'essere. Ma quando in un essere finito non troviamo l' intero, allora il nulla ci si rivela.

Perfezione è essere intero. Dunque l'amore della perfezione inchiude in sè l' idee dell'essere, e la dimostra necessaria. E non potendo esso amore venir dalle cose di fuori imperfettissime, dev' essere insito all' umana spiritualità. E serve a dimostrare tre cose: che l'uomo è spirito, ch' egli è libero, che l'idea dell'essere è necessaria.

Or si noti la concatenazione di questi principii. L'idea dell'essere non esisterebbe se non fosse affatto indeterminata, perchè qualunque determinazione verrebbe a particolareggiarla, e mutarla in un' altra idea. L'idea dell'essere non può dunque conservarsi indeterminata, senza riguardare il possibile, giacchè la sussistenza reale è determinazione dell' essere. E appunto perchè riguarda il possibile, essa idea è adeguata alla vastità della mente umana, e costituisce la natura ragionevole; perchè non havvi oggetto che le si presenti, cui essa non possa comprendere. Limitata l'umana ragione agli enti sussistenti, non sarebbe più dessa. La generalità delle idee suppone l' idea del possibile; e l' idea del possibile, generalizzata, è l'idea generale dell' essere. Questo è il sistema più consentaneo ai principii dell' indefinita umana perfettibilità: giacchè, qualunque soggetto alla mente si presenti coll' idea dell'essere, questa se ne impadronisce, e lo riconosce informato di quel suggello. Indeterminazione sublime che tiene dell' infinito; che rende l'uomo capace dell' entusiasmo e del desiderio, due fiumi reali che scendono dalle altezze interminate del possibile.

L' indeterminato, fatto radice e guarentigia del certo! Ecco il mistero della piccolezza e della grandezza umana.

Tutto ciò ch' è grande, abbraccia e par che avvicini gli estremi; però sembra contraddittorio ad occhio men veggente. L' idea dell' essere, per poter determinare tutte le altre idee, deve appunto essere indeterminata: e d'altra parte perchè sia l' idea dell' essere possibile, deve inchiudere in sè un principio di necessità, 1.° perchè non si potrebbe concepire l'essere possibile senz' enti sussistenti, 2.° perchè un' idea

così irrecusabile come questa dell' essere, con la potenza sua stessa incute il sentimento della necessità, 3.° perchè, come dice l' A., ciò che può essere deve poter essere; altrimenti sarebbe impossibile: e d'altra parte ciò che dev' essere, deve aver tutti i gradi di possibilità. Questa contraddizione apparente tra il possibile ed il necessario è un'armonia veramente essenziale all' idea, e rende evidente il passaggio che fa la mente con sì mirabile facilità dall' essere possibile a colui che è ed è necessario, a Dio.

L'autore ha notati nella semplicità di tale idea du' elementi: un essere indeterminato, e la possibilità di quest' essere. Ognun vede però come quelli siano elementi che l' astrazione stessa non può separare. Io potrei bene immaginare la possibilità d'un ente determinato, non mai un essere indeterminato che sia non possibile ma sussistente. Ho detto, essere indeterminato: e vorrei tale distinzione fosse sempre osservata, che il Rosmini non fece. *Essere*, con la forma sua d'infinitivo accenna bene al possibile; *ente*, con la sua di participio presente, al reale.

Quand' io penso un ente in quanto ha l'essere, debbo pensarlo non in quanto ha relazione con me, ma in sè stesso, debbo pensarlo cioè non soggettivamente ma oggettivamente: e se le inevitabili associazioni delle idee vengono a mescolarsi in questo mio pensiero, puro e semplice, dell'essere, ciò non fa ch' io non possa in un momento della mia riflessione prescindere da quelle, e considerar l' essere in sè. Questo momento è brevissimo, ma c'è: e si può farne e rinnovarne l'esperienza. Così si trova che l' idea più oggettiva di tutte, quella che più prescinde da ciò che riguarda all' *io* senziente, al soggetto, è l' idea dell'essere; senza la quale anzi non vi sarebbe oggettività, perchè le cose non si potrebbero considerare in quanto sono, ma in quanto noi le sentiamo.

E, considerata appunto l' oggettività della detta idea, la sua universalità, la fecondità inesauribile, e la vita che spande nel mondo delle idee, alle quali tutte fa corrispondere l'*esistenza*, e, per dir così, ve la infonde, si può bene affermare che quest' idea è più sublime dell' uomo; ch'è nata con esso, perch'è la sua dignità, l'anima dell'anima sua; e che il farla sorgere o da' sensi o da altra cagione posteriore all' esistenza di lui, se non fosse assurdo, sarebbe mistero più inesplicabile dell'ammetterla a lui concreata.

Che gli errori stessi de' filosofanti entrino nel gran disegno della Provvidenza a dimostrare la necessità delle solide dottrine, a condurci per vie inaspettate a consolidare la verità promovendo obiezioni che la renderanno vieppiù evidente col tempo, ell'è cosa certissima (1).

Giova nondimeno osservare che a' tempi del Loche, la distinzione fra l' intelletto ed il senso era ammessa come incontrastabile da tutti gli uomini ragionevoli: e se la scienza fosse avanzata per il suo diritto cammino, poteva giungere alla soluzione dell'arduo problema. Ecco come:

L' intelletto definivasi la facoltà di conoscere il vero dal falso. Restava a cercare che fosse vero e falso; si sarebbe trovato che il vero essendo ciò ch'è, il vero è l'ente; che l'intelletto dunque è la facoltà di percepir l'ente. Quindi risultava che il senso non può percepire l'ente; che l'idea dell'ente spogliata di tutte le determinazioni le quali vengono per mezzo de' sensi, è l'universalissima delle idee.

Il Condillac confuse il sentire col giudicare, cose dagli antichi distinte. Il Reid e lo Stewart confusero l' imaginazione coll' intelletto, distinti anch'essi una volta assai bene. Per avanzar la questione d'un buon passo, bastava dimostrare che l' imaginazione vede le imagini singole, e non le idee universali.

Chi bada all'ordine e alla natura de' sistemi filosofici, trova un vincolo ed un passaggio naturale tra i più disparati. Cartesio incominciò la sua filosofia dal pensiero: *penso, dunque esisto:* il Loche volle spingersi un passo indietro a veder come nasca il pensiero, e ricorse alla sensazione. Fu saltato un grado intermedio, ed è l'importante: il materiale con cui cementare, se così posso dire, la sensazione al pensiero (2).

Il Berkeley e l'Hume ondeggiano tra il Loche ed il Condillac; ora ammettono una riflessione originatrice delle cognizioni, ora no (3). Ma tendono più spesso a far prevalere la sensazione alla riflessione attiva. Ed è singolare ch'essi abbiano nome d'idealisti, mentre (parlo dell'Hume specialmente) dovrebbero piuttosto chiamarsi materialisti. Tutto, dicon essi, è sensazione; la sensazione è in noi; dunque l'universo sensibile è tutto in noi. La terza proposizione non distrugge la prima, anzi su quella si fonda (4).

(1) N. Saggio. T. I, pag. 320. — (2) T. III, pag. 762. — (3) T. I, pag. 120.
(4) T. III, pag. 749.

Così la distruzione del vero oggettivo comincia in origine da Cartesio, il quale, accreditando la sentenza del Galilei sulle qualità secondarie de' corpi che sono tutte nel soggetto, ripose l'essenza de' corpi nell'estensione, senz'osservare che tutte le sensazioni hanno una qualche parte oggettiva. Il Bayle applicò gli argomenti di Cartesio all'estensione stessa, la quale anch'essa può dirsi, al modo di certuni, soggettiva in quanto ch'è percepita col mezzo di una sensazione; e appianò la strada al Kant, che distrusse ogni realità sin dal fondo (1).

Il Kant lasciò la natura materiale in dubbio: il Fichte la assorbì nello spirito stesso: lo Schelling, reputando troppo piccolo lo spirito all'immensità del proprio pensiero, lo innalzò a Dio, ma per abbassare Dio sino allo spirito, per confondere insieme spirito, uomo, ogni cosa (2).

Quest'è la progressione del male. Ma riguardando la cosa da miglior lato, i passi della filosofia nella soluzione del problema, secondo l'ordine non de'tempi ma delle dottrine, son questi: — si comincia dal credere che le sensazioni sono in sostanza il medesimo che le idee (3) — si conosce che le idee non possono nascere se l'intelletto non riflette, non opera sulle sensazioni — si osserva che sia questa riflessione, e la si trova un'analisi pura (4). — Si va oltre, e si trova che quest'analisi ha di bisogno d' una sintesi primitiva (5) — una sintesi non si potendo fare senza un giudizio, quella meditazione dell'intelletto dev'essere un atto della facoltà di giudicare (6) — l'analisi del giudizio dimostra la necessità d'idee universali precedenti — si classificano le idee universali, e le si trovano subordinate le une alle altre, e le une dalle altre si deducono — si sale a un'idea universalissima (7), madre di tutte (8).

Osservazioni.

Il Loche giovò grandemente alla filosofia col portarla, almeno in parole, sul campo dell'osservazione: se nonchè il sistema di lui era stato in parte sostenuto da Aristotele con ben altra forza di raziocinio e d'ingegno. Ho detto *in parte*, perchè quello stesso principio aristotelico,

(1) T. III, pag. 593. T. IV, pag. 460. — (2) T. IV, pag. 509. — (3) Loche. (4) Laromiguière. — (5) Galluppi. — (6) Reid. — (7) Rosmini. — (8) T. III, pag. 746.

il qual pare d'accordo col Condillac: *il senso giudica*, va temperatamente inteso, avuto riguardo a' varii significati del greco κρίνω, significati e morali e corporei, e limitati e larghissimi; e n'è prova il latino *cerno, decerno, crimen, discrimen*; e i nostri *discernere, crisi, criterio, critica*, ed altri.

Il lettore si sarà già potuto accorgere dei molti passi fatti dalla filosofia nel sistema del Kant prima che questo sofista sorgesse: cosa importante a notarsi acciocchè si vegga come l'errore consegue all'errore, e come quando l'errore arriva all'estremo suo limite, confina col vero.

La questione pertanto si riduce a questo: de' due sistemi, della sensazione, e delle idee innate, l'uno è insufficiente a spiegare i fatti dell'intelligenza, l'altro è superfluo: il principio del Nuovo Saggio si fonda sopra un fatto necessario a spiegare gli altri fatti del pensiero, tutti cioè gli umani giudizii. Vediamo come dall'idea dell'essere unita alle sensazioni si formi il primo giudizio, il più semplice ma il più difficile di tutti a spiegarsi.

DEL GIUDIZIO PRIMITIVO.

Applicando l'idea dell'ente come predicato a un complesso di sensazioni, ch'è in tal caso il soggetto, si viene a formare un giudizio primitivo: *esiste ciò ch'io sento*, giudizio per cui non c'è di bisogno d'avere per soggetto l'idea d'un altr'ente. Così si scioglie l'obiezione accennata (1): come posso io giudicare ch'esista realmente ciò di che non ho alcuna idea? Per iscioglierla, conveniva trovare un giudizio in cui l'oggetto che si giudica esistente non fosse pensabile se non in forza dello stesso giudizio; trovare un giudizio che désse l'esistenza all'idea della cosa giudicata, vale a dire producesse in noi l'idea della cosa, non la supponesse (2). Ora finchè il giudizio cade sopra una qualità della cosa, l'idea della cosa deve preesistere in noi al giudizio. Ma quando il giudizio è tale che cade sull'esistenza della cosa, allora l'idea della cosa giudicata non esiste prima del detto giudizio, ma in virtù di quello.

Ognun vede che il primitivo giudizio della mente deve cadere sopra un oggetto *sussistente* cioè *realmente esistente*, non sopra un og-

(1) T. III, pag. 323. — (2) N. Saggio. T. I, pag. 153.

getto meramente possibile, vale a dire *esistente in potenza*, giacchè, quantunque l'idea generale dell'ente riguardi l'*ente possibile*, certo è che le sensazioni ci vengono dagli *oggetti sussistenti:* i quali però senza l'idea dell'ente possibile non si potrebbero percepire. Si noti dunque la differenza tra sussistenza ed esistenza in genere; l'una è la reale, l'altra comprende e il reale e il possibile. Platone confuse le due cose: e quindi gli errori del suo sistema (1).

Alla difficoltà dunque: come posso io giudicare ch' esista cosa di cui non ho idea? — si risponde: il giudicare ch'esista una cosa determinata, racchiude due parti; l'idea di cosa che possa esistere in genere, e l'idea di cosa presente, determinata da una o più delle sue qualità. Finch'io penso ad un ente in genere, nulla giudico: il giudizio segue quando il pensiero dell'ente in genere l'applico e lo determino ad un oggetto. Posta dunque nell'uomo l'idea dell'essere, per formare il giudizio *esiste la tal cosa*, non c'è più bisogno che delle sensazioni, le quali mi determinan l'ente.

La percezione intellettuale può definirsi: il percepire che fa il nostro spirito un oggetto sentito quando lo vede in relazione con la generale idea d'esistenza.

In questo giudizio primitivo convien distinguere l'idea generale dell'esistenza ch'è in noi, da quell'attuale esistenza che noi nell'oggetto riconosciamo, col nostro giudizio. L'idea generale l'A. chiama predicato; l'esistenza particolare dell'oggetto, la chiama attributo (2). Il Kant mescolò le due cose.

Nè da tal distinzione segue che nel giudizio primitivo due siano le idee in noi, l'una dell'esistenza generale (predicato); l'altra della particolare (attributo). Quando un ente ferisce i nostri sensi, se non avessimo altro che le sensazioni, potremmo pronunziare un accento esprimente la nostra affezione: ma questo accento mosso dall'istinto, non sarebbe un giudizio; non esprimerebbe un ente in quanto è in sè, ma una nostra modificazione. Per percepire gli enti in quanto distinti da me, conviene ch'io paragoni la passione ricevuta dal senso con l'idea d'esistenza; allora io trovo un rapporto fra la passione particolare e l'esistenza d'un agente diverso da me, e dico ciò ch'io sento: è un agente ch'ha l'esistenza (in quel dato modo che mi determina il senso) (3). Ell'è dunque improprietà chiamare idea quella dell'ente cor-

(1) T. III, pag. 362. — (2) Pag. 309. — (3) T. I, pag. 142. T. II, pag. 53.

poreo prima che l'intelletto lo giudichi esistente: una sola è l'idea d'esistenza, la generale: molte sono le idee degli *enti esistenti.*

SINGOLARITÀ.

Il Degerando aveva acutamente veduta la falsità della definizione solita darsi del giudizio, *il paragone di due idee;* e aveva detto: il giudizio col quale affermo a me stesso l'esistenza reale d'un oggetto, non può essere un semplice paragone d'idee. Più larga e più vera è la definizione del n. A. che fa consistere il giudizio nell'atto *d'attribuire un predicato a un soggetto.* Il predicato dev'essere sempre un'idea: il soggetto, nel giudizio primitivo, può essere un complesso di sensazioni, o per dir meglio, un oggetto in quanto cade sotto i sensi, innanzi che la mente dell'uomo lo percepisca (1).

E comunque cotesto primitivo atto si concepisca, con qualunque formola si voglia esprimere, e'riman sempre un giudizio. O si dica: *giudico che quest'oggetto è;* o: *sento che . . .;* oppure: *ho l'interno sentimento dell'esistenza di questo oggetto di cui provo l'impressione;* o: *la sensazione ch'io provo suppone una qualche cosa esistente,* sarà sempre vero ch'io sento un rapporto fra l'oggetto sensibile e l'esistenza. Il solo dire: *quest'oggetto;* il solo dir: *questo,* è un giudizio dell'esistenza. E non solo il dirlo in parole ma il pur pensarci.

E dalla singolar natura dell'idea dell'essere viene poter lei fra tutte sola preesistere ad un giudizio, perch'essa è l'unica idea che non sia composta d'un predicato e d'un soggetto, ed è semplicissima (2).

Osservazioni.

Poche osservazioni serviranno a sciogliere qualche dubbio rimasto in alcuno de' miei pochi lettori.

Sole le sensazioni possono occasionare il giudizio primitivo, perchè il sentimento della propria esistenza non può divenire idea se non quando la mente incomincia a rifletterci, nè rifletterci può se non quando l'attenzione è stata desta dalle cose di fuori. Qui non si tratta d'idea universalissima, come quella dell'essere, la quale può starsene inavvertita nella mente appunto perchè indeterminata: si tratta dell'idea

(1) T. I, pag. 146. — (2) Pag 198.

determinata dell'essere proprio. Per concepire il *me* come idea, conviene ch'io concepisca prima un diverso da me. In questo senso acquista qualche verità l'espressione del Fichte: che l'*io* ponendo il *non io*, pon sè stesso. E quando dico *pone*, non vo' dire *lo crea*, ma l'intende. L'idea dunque dell'*io* non può prevenire l'idea d'una qualche cosa al di fuori: punto importante a notarsi. Perchè, se questo non fosse, parrebbe che il semplice sentimento potesse far vece dell'idea; e confusa l'una cosa coll'altra, si ricadrebbe agli equivoci antichi.

Ma l'intelletto non sarebbe intelletto se gli mancasse la norma con cui giudicare: e questa dev' essere un'idea indeterminata affatto: chè altrimenti, non si potrebbe a qualunque oggetto applicare; non potreb-b' essere il predicato di qualunque soggetto.

E quando diciamo che l'intelletto considera le cose *in sè stesse*, non intendiamo già che le possa pienamente conoscere *come sono*, ma *in quanto sono al di fuori di noi*. Qui la voce *come* corrisponde all'*ut-pote* più che all'*uti*. Basta per noi che l'intelletto giudichi a quella guisa gli oggetti, distinguendo sè stesso da loro. Questa distinzione è l'essenziale del primo giudizio: la conoscenza più o men piena delle cose *come sono* in particolare, è l'uffizio de' giudizii seguenti.

L'A. notò che idea d'esistenza particolare non c'è; ma solo d'enti a'quali è applicata la generale idea d'esistenza. Giova inoltre osservare che l'idee degli enti non in quanto sono possibili ma reali, si potrebbero chiamare idee degli enti sussistenti. Le quali idee degli enti sussistenti sono diverse dall'idea di sussistenza: e questa è molto men generale dell'idea d'esistenza; ma sempre più generale di quelle che riguardano tale o tal classe d'enti sussistenti o reali. Se non si determina bene il linguaggio, gli equivoci, di piccola origine crescono, e si moltiplicano in infinito. Ma per bene intendere e questa e le cose seguenti, giova fare alcune osservazioni più attente sulla generale natura delle idee stesse.

DEL POSSIBILE.

Le sensazioni, come tali, non sono idee: perchè idee divengano è necessario che l'intelletto le generalizzi, vale a dire consideri quella sensazione come possibile a ripetersi un numero indefinito di volte. Nell'atto dunque che lo spirito riceve le sensazioni, possedendo l'idea dell'ente possibile, accoppia nella propria unità questi due per sè di-

stinti elementi: e basta che concepisca come possibile a rinnovarsi quella impressione, perchè n'abbia l'idea: basta che la consideri non in quanto sta in un modo o in un luogo piuttosto che in altro, non in quanto produce in lui tale o tal sentimento, ma in quanto potrebb' essere in infiniti altri luoghi e modi (1).

Le cose non son conoscibili se non in quanto sono, in quanto partecipano dell'essere (2): quando dunque io percepisco un individuo, lo percepisco in relazione con l'ente, relazione la quale non può essere certo esclusiva, sì che di simili a lui non ve ne possano essere innumerabili. Quindi è che la nozione d'un individuo inchiude in sè necessariamente la possibilità d'infiniti individui, vale a dire ch'ell'è generale. Di particolare v'è nelle cose la propria loro sussistenza: e questa stessa non può essere percepita se non per via d'un'idea. La stessa propria sussistenza e individualità nostra è percepita con idea generale: perchè, affine che il sentimento dell'essere nostro diventi idea, noi dobbiamo applicargli il predicato dell'essere, il quale in quest'applicazione riman tuttavia universale. Noi sentiamo è vero la nostra individualità; questo è il soggetto del giudizio: ma il predicato riman sempre universale per modo che nella percezione intellettiva di noi stessi è compresa l'idea dell'essenza d'un *uomo*, la qual si ripete e rinnovella in tutti gli uomini esistenti, e in altri innumerabili si potrebbe rinnovellare. Se questo non fosse, noi non potremmo conoscere il senso della voce *uomo*; dal nostro modo d'essere non potremmo argomentare l'altrui. L'idea non è dunque mai un sentimento, come il Laromiguière vorrebbe: lo stesso uso del linguaggio a questa confusione ripugna (3). Al solo pensiero è necessario avere l'essere per oggetto, non già al sentimento: altra verità non osservata dal Bouterweck.

L'idea dell'essere possibile, ch'è il gran mezzo della cognizione umana, è altresì quella che specifica l'umana natura, costituisce il suo carattere proprio (4).

Imaginiamo enti a' quali mancasse la facoltà di pensare la possibilità; che perciò non fossero atti a percepire se non se un certo numero d'individui esistenti: in questa specie d'enti potremmo imaginare or più or meno forza di percezione secondo il numero degli individui percettibili a loro: ma, non potend'essi passare quel numero, non potrebbero aver

(1) T. III, pag. 739. — (2) T. IV, pag. 260. — (3) Pag. 307. — (4) Princ. di sc. mor., pag. 74.

nomi comuni a tutti gli oggetti possibili d'una specie, come *uomo*, *bestia*, *virtù*, ma soli nomi proprii da applicarsi a ciascuno degli individui da lor conosciuti. L'uomo all'incontro può imporre nomi comuni: 1.° perch'ha la facoltà di fissar l'attenzione sopr'una o più qualità dell'individuo che possono essere in altri innumerabili: 2.° perch'ha la facoltà di conoscere la possibilità che più individui partecipino d'una qualità comune. Al nome comune si congiungono dunque le idee seguenti: 1.° l'idea d'una qualità; 2.° dell'attitudine ch'ha essa qualità d'essere in uno individuo; 3.° della possibilità ch'essa sia partecipata da altri individui in numero indefinito (1). Ad un nome comune possiamo infatti congiungere il pensiero d'un individuo non reale ma possibile: possiamo, al sentir nominare *cavallo*, non solo rammentarci un cavallo veduto ma rappresentarcene uno possibile e non esistente, fornito di qualità tratte dalla fantasia (2). Tanto è ciò vero che al pur presentarcisi un individuo di quella specie, sebbene non l'avessimo veduto mai, lo nominiamo col nome stabilitogli innanzi che sia venuto ad esistere, perch'ha le qualità che lo collocano tra gli individui ai quali è stato assegnato quel nome. S'io non avessi l'idea possibile di *cavallo*, non potrei al primo vedere un nuovo animale di questa specie non mai veduto, dire: questo appartiene alla specie de'cavalli (3).

Una qualità è particolare in quanto realmente esiste in un individuo; ma io posso considerare una qualità senza pensarla nel tale individuo esistente: dunque la considero come possibile, e quindi come comune (4). Quest'idea del possibile è la norma con la quale conoscere e giudicare gli enti sussistenti (5).

L'idea del possibile non è dunque un nulla, come vuole il Bardilli (6); è idea senza la quale la stessa realtà sarebbe nulla per la mente nostra, perchè non potrebb'essere percepita (7). Ma il Reid che toglie all'uomo le idee e non gli lascia se non gli oggetti reali, doveva togliere ancora l'idea della possibilità, perchè la possibilità non è altro che idea: e, condotta a tal passo quella dottrina, la falsità ne riesce evidente (8).

(1) Pag. 233. — (2) Pag. 142. — (3) Pag. 282. — (4) Pag. 253. — (5) Princ. sc. mor., pag. 177. — (6) T. IV, pag. 538. — (7) T. I, pag. 264, 353. — (8) T. II, pag. 237

Non è già che non abbia la sua parte vera, ed è questa. — Il Reid nel pensiero umano distingue tre cose: il soggetto pensante; l'atto della mente che pensa; l'oggetto pensato: e dice, il quarto elemento introdotto da'filosofi, l'*idea*, è inutile, è nulla.

Distinguiamo: che l'idea, come vogliono alcuni, sia l'unico mezzo di conoscere perfettamente le cose reali, è un errore. L'idea niente fa conoscere di reale: non presenta che la mera possibilità. Per le cose corporee è necessario il senso che dia la materia e l'occasione alla formazion dell'idea. Per aver questa vuolsi un giudizio il quale affermi esistente l'oggetto che fa impressione sul senso. La percezione, così compiuta, del corpo, ha due elementi: la percezione d'un oggetto individuo, e l'attitudine a concepire innumerabili altri simili oggetti. L'idea non è dunque un mezzo (e fin qui la ragione è col Reid); è un elemento della percezione de' corpi (1). Ma non è nulla.

E lo provano le note frasi: *in potenza*, *in atto*; delle quali la seconda esprime la sussistenza reale; la prima l'esistenza della cosa come idea nella mente (2). E che infatti può essere una cosa in potenza se non la volete un'idea? Il fatto sarà misterioso, se così piace: ma negarlo non ispiega il mistero.

E qui si osservi essenzial differenza. La possibilità delle cose è la loro intelligibilità, la loro idea; fuor della mente il possibile è nulla: in questo senso gli è dipendente dall'ente che pensa. L'ente esistente in quella vece esiste a condizione contraria, d'essere indipendente da noi, d'essere l'occasion della cognizione; laddove il sentimento e la cognizione esistono come effetti. Ci siano esempio le idee di *causa* e d'*effetto*. L'idea di causa non si può concepire senza l'idea relativa d'effetto. All'incontro nella realtà la causa sussiste indipendente dall'effetto, sussiste da sè (3).

Osservazioni.

Quand'io penso all'idea di cosa possibile astraendo dalla realità di essa cosa, ci penso, dico, con la mente mia già formata, e alle astrazioni aiutata dal linguaggio; allora io non fo, come nel giudizio primitivo, non fo solamente uso dell'idea universale dell'essere; ma questa applicata ad un ente sussistente, separo dall'idea di quell'ente astraendo,

(1) T. III, pag., 734. — (2) T. IV, pag. 136, 156. — (3) Princ. sc. mor., pag. 47.

e la separo per via d'un giudizio. Ma nel primo svolgersi della mente tale operazione non ha luogo, e non è necessaria.

Dunque l'idea della possibilità non è per l'appunto quella dell'ente possibile.

La mente può concepire immenso numero di possibili quanto agl'individui, ma non può concepire di possibili specie altro che quelle delle quali ha veduto di fuori un modello.

Del sintetico e del necessario ha in sè la più condizionale e la più dubitativa proposizione del mondo. Il *forse* tradotto in linguaggio equivalente significa: *egli è necessario che sia possibile, che...*

La lingua nelle sue misteriose profondità nasconde un argomento possente a confermare quest'alta dottrina. Le desinenze *abile, ebile, evole, ibile, obile, ubile* esprimono ora la possibilità, ora l'atto, ora la necessaria dignità della cosa. *Amabile* vale e da potere e da dovere essere amato; *piacevole*, è affine a piacente; *nobile*, è degno d'essere conosciuto, non già possibile ad essere. *Abilis* insomma si scambia con *andus*.

Indefinito, possibile, ideale, comune, simile, ripetizioni del medesimo atto, del medesimo oggetto, voci che tutte salgono al medesimo punto, e accennano all'idea indeterminata dell'essere.

DEL COMUNE.

Verità cardinale, e da alcuni filosofi non osservata, si è questa: che le sensazioni, o gli oggetti reali da cui provengono, in sè sono individui, e altre qualità non contengono se non particolari; poichè qualità comune e generale non esiste se non nella mente dell'uomo (1). Negli oggetti esterni sono, è vero, qualità le quali destano in noi un'impressione simile; di che concludiamo essere in loro qualche cosa simile o comune: ma questo rapporto di somiglianza non è che una percezion della mente, ha fondamento nella realità, ed è fatto, ma fatto in quanto la mente umana lo vede. Tra due oggetti nulla propriamente v'ha di comune.

Ammettendo che il comune sia un non so che reale nelle cose, i Lochiani dissero: il senso percepisce le qualità proprie e le comuni; distingue queste da quelle, e così acquista le idee generali. A questo

(1) T. I, pag. 46.

modo il problema della filosofia si credette sciolto, e non era nemmeno ben posto.

Il comune non viene da'sensi; la mente confrontando le cose, le giudica simili in parte o in tutto, e il suo giudizio riferisce alle cose (1). Il notabile si è che non v'ha alcuna idea, per particolare che appaia, la quale non contenga in sè un elemento di comune (2): e per avvedercene, poniamo l'idea d'un oggetto corporeo. Quest'idea è quasi ritratto che rappresenta l'oggetto da me veduto: ma siccome un ritratto oltre al somigliare a tale o a tal persona, può somigliare in parte almeno a molti altri uomini che vissero o vivono o vivranno o potrebbero vivere; e certamente in qualche cosa somiglia agli uomini tutti reali e possibili, in quant'hanno umana figura; così l'idea rappresenta, sì, l'individuo oggetto, ma insieme rappresenta quant'altri innumerabili oggetti a quello possono somigliare. E siccome la persona ritratta non ha tanto propria relazione con l'effigie dipinta, che possa, dirò quasi, assorbirne tutta a sè sola la somiglianza, e impedire che v'abbiano altre persone le quali più o meno a quel ritratto somiglino; allo stesso modo l'idea d'un oggetto non può essere tanto individua che qualcosa di comune a altri oggetti, almeno possibili, in essa non sia (3). Imaginiamo oggetto unico al mondo: l'idea ch'io mi fo di quest'oggetto, oltre al rappresentar lui, rappresenterebbe innumerabili altri oggetti possibili, simili a quello. O almeno in questo senso l'idea dell'oggetto individuo avrà del generale, in quanto ch'esso somiglia di certo, non foss'altro per la proprietà comunissima dell'esistenza, agli altri enti tutti.

In questo senso ogn'idea è come un tipo: e siccome da un tipo, se non si logora, io posso trarre una copia, e posso diecimila, senza che sia tolta l'attitudine del tipo stesso a darne tant'una quanto innumerabili; così l'idea, s'io la voglio riferire a una cosa sola, a quella per esempio da cui fu occasionata, questa è operazione positiva, non già necessaria. Io vedo per la prima volta un cavallo, ne acquisto l'idea, e apprendo a chiamarlo col nome generico di cavallo. S'anche non sapessi in sul primo, o non badassi, che questo è nome generico, non fa. Qualunque animale di quella specie io rincontro poi, con quella medesima idea lo riconosco, e posso chiamarlo col medesimo nome. Non è una nuova idea *della specie* quella ch'io acquisto ogni volta che vedo di nuovo un cavallo: l'idea della specie è sempr'una. Posso coll'osser-

(1) Pag. 51. — (2) Pag. 92. — (3) Pag. 94.

vazione di varii individui determinare meglio l'idea generale, ma non farla vie più generale (1). Ch'anzi, come osservò il Condillac istesso, ne' primi giudizii noi sogliamo generalizzare ancor più largamente che non in età più matura. Fatto inesplicabile se si ponga che il generalizzare sia frutto dell'esperienza presa sopra molti oggetti individui, pinttosto che immediato effetto della natura dell'idea stessa.

Il Condillac ha confusa l'attitudine ch'ha l'idea d'essere applicata a innumerabili oggetti, coll'atto per il quale noi nell'idea stessa riconosciamo attitudine tale. E l'atto certamente, essendo atto di riflessione, è posteriore a moltissime altre operazioni dello spirito umano. Quand'anco in un ritratto io non considerassi mai altro che l'imagine di quel tal uomo individuo, non gli torrei con questo la somiglianza ch'esso ha con tanti altri. Quand'anco un'idea non mi risvegli che la percezione d'un solo oggetto, ciò non toglie ch'essa non abbia il potere di presentarne altri infiniti al pensiero. Cotesto è abito che s'acquista col tempo, ma non si potrebbe acquistare se ne mancasse il modo. Per formarmi la generale idea dell'arancio, non è necessario ch'io ne vegga due o due milioni: nè due nè due milioni basterebbero a ciò se al primo aver veduto un arancio non me ne fossi formata un'idea, che, per essere idea, dev'essere generale. S'intende che l'oggetto debba essere la prima volta vednto in modo da poter lasciare imagine di sè: chè altrimenti non solo non produrrebbe idea generale, ma idea nessuna.

Tornando all'esempio dell'arancio; nel vedere il secondo, il millesimo, io divento sempre più franco nell'applicazione della detta generalità agl'individui: ma la generalità non la creo. Così quando in un ritratto io comincio a pensare la somiglianza ch'esso ha con altri uomini, non muto la natura del ritratto, del tipo, non vi aggiungo nulla; scopro soltanto relazione che v'era già, e a quella penso (2). Si può avere l'idea generale e non ne conoscere l'uso: ma se non s'ammette la preesistenza dell'idea all'uso che se ne fa, come spiegare l'origine dell'idea stessa? Vedere più oggetti della medesima specie non è già un acquistarne l'idea generale, è un'occasione d'accorgersi della realità di detta idea, approfittandone.

Lo Smith e lo Stewart vogliono che le idee comuni non sieno altro che nomi significanti collezioni d'individui, nomi che ci aiutano a concepire il comune, il qual però non riman altro che un nome. Ma pri-

(1) T. II, pag. 209. — (2) T. I, pag. 101.

mieramente non tutti i nomi esprimenti collezioni d'individui son nomi comuni (1): per esempio que' de' numeri e delle quantità; *due*, *tre*, *dieci* — *pochi*, *taluni*.

Poi non tutti i nomi comuni riguardano collezioni d'individui: per esempio gli aggettivi sostantivati: *umanità*, *bellezza*, *bianchezza*; che si possono chiamar generali ed astratti, comuni no. Comuni veramente son quelli che possonsi applicare a molti individui, ciascuno individualmente preso: come *uomo*, *animale*, *caverna:* od anco gli aggettivi: *bianco*, *duro*, *deforme*. Con questi nomi s'attribuisce agli enti una qualità che in essi si riconosce; e questi sono comuni perchè convengono a ciascuno individuo fornito della tal qualità. *Uomo* conviene a ciascuno degli uomini, *albero* a ciascuno degli alberi; non è una collezione d' uomini o d'alberi, come vuole lo Smith. Se ciò fosse, dicendo *alberi* plurale, si dovrebbero intendere più collezioni d'alberi, e in quella vece non s'intende che parecchi individui (2).

Nome proprio all'incontro è quel ch'indica l'oggetto con un suono destinato a denotare un oggetto individuo. Chiamando un tale : *oh quell' uomo!* io non fo già diventar proprio il nome comune; ma, non considero o non indico in quell'uomo ch'io non conosco o fingo per celia o per altro di nol conoscere, altra qualità che la qualità d' uomo: chiamandolo: *Gino*, specifico l'individuo. E non importa che molti ve n'abbia de' Gini. Questo nome essendo stato sempre serbato a denotare un uomo unico, rimane individuale sempre. Potrebbe diventar generale col tempo; come il nome individuo d'Apollo, diventa generale quando d' un bell'uomo si dice: *è un Apollo*.

Questo è importante a notarsi. Chiamar con un nome un oggetto, chiamarne mille, non fa diventar comune quel nome di proprio ch'era; se non s' accoppia al nome la significazione d'una qualità comune che indichi quegli oggetti appartenere a una specie data (3). Quand'anco tutti gli uomini si chiamassero Raffaele, Raffaele non sarebbe già nome comune, com'è *uomo*, se non quando venisse a significare ente dotato di quel carattere che chiamasi *umanità*. Non si può dunque un nome render comune applicandolo a più oggetti, siccome lo Smith affermava: nè un selvaggio il qual chiamasse *caverna* quattro o dieci caverne, renderebbe con ciò il nome di *caverna* comune, se non v'accoppii l'idea di quella general proprietà ch'hanno le dieci caverne, proprietà co-

(1) Pag. 178. — (2) Pag. 187. — (3) Pag. 208.

muni non solo alle dieci ma a tutte quante. Non è dunque il nome accomunato che dà l'idea comune; è l'idea della qualità comune che fa trovare un nome comune, o fa divenir tale un nome proprio, non mai per semplice estensione ma per maniera diversa di considerare la cosa. L'estensione viene ad essere effetto, non causa, di ciò ch'hanno in sè di comune le idee.

Che il selvaggio infatti non cominciasse a parlare dall'uso de'nomi proprii, lo vede chi pensa che con un nome proprio s'indica un oggetto, non una qualità o un sentimento o un giudizio, che son le cose a cui dinotare l'uomo in sul primo adopera la parola: lo vede chi pensa che la necessità de'nomi proprii allora si fa sentire quando si tratta di distinguere due oggetti simili, vale a dire che il nome proprio suppone già preesistente l'idea di somiglianza, l'idea comune(1): lo vede chi pensa come, ben più difficile essendo cogliere le differenze che le somiglianze, al selvaggio dev'essere più facil cosa creare (adopriamo questa parola secondo l'ipotesi dello Smith), creare un nome comune che un proprio: onde prima d'introdurre nel suo nascente linguaggio un nome proprio, è ben più probabile ch'egli la cosa individua che vorrà dall'altre distinguere, s'ingegni distinguerla con un cenno, ovvero con una qualità o relazione propria della cosa, vale a dire con nome comune.

E invero i monumenti storici attestano tutti che i primi nomi proprii furono tratti da una qualità dell'oggetto, ed avevano per radice i nomi comuni. E i nomi proprii d'oggidì non son veramente tali se non in quanto l'intelligenza delle loro etimologie s'è smarrita dai più(2). Anco nelle lingue moderne dove il cresciuto avvedimento e le moltiplicate relazioni sociali rendon talvolta pericolosa ed incomoda la confusione di molti oggetti sotto un nome comune, anco nelle lingue moderne non havvi oggetto che non abbia un nome comune, quello almeno di *cosa:* innumerabili son quelli che nome proprio non hanno. Come sarebbe mai ciò se il proprio producesse il comune?

Si concede allo Smith (ed è questa verità che lo indusse in errore) si concede che i primi ad essere nominati o determinatamente pensati sono gli enti individui: ma da ciò non viene che i primi nomi avessero ad essere nomi proprii; giacchè quell'individuo poteva bene essere nominato da una qualità ch'egli avesse comune con altri molti. Nelle idee degli individui non tutto è individuale (3); e tal è la necessità nella u-

(1) Pag. 19.. — (2) Pag. 201. — (3) Pag. 212.

mana mente di concepire il comune, che negli stessi nomi proprii ella s'ingegna di trovare un che di comune.

E questo de' nomi comuni è mirabile magistero della natura: perchè le specie dal nome comune indicate sono, anco da' popoli rozzi, anco da uomini ignoranti, e di costumi e di lingua diversi, percepite con tale chiarezza che la improprietà del nome dimostra subito la falsità del giudizio. S'io chiamassi elefante un uccello, non allargherei già il significato del nome comune *elefante*, perchè non istà nell'arbitrio dell'uomo allargare i limiti delle specie, sacri come la sapienza creatrice; a lui tocca soltanto imparare a discernerli, e ritenerne i nomi sanciti dall'uso: non farei che pronunziare un falso giudizio, collocando un individuo in ispecie non sua.

Ma dire (e foss'anche vero), dire che l'uomo passa da' nomi proprii ai comuni, non è già uno spiegare come la mente passi dall' individuo a concepire il comune: e questo è il duro problema (1). Voi dite: il nome d'un oggetto s'applica a tre, quattro, dieci: eccolo fatto comune. No: il nome comune, indicante genere o specie, s'applica non a tre, non a dieci, ma a tutti gli oggetti che hanno quella qualità o relazione comune, o che possono averla. Voi parlate d'un numero determinato: e qui si tratta di numero indefinito. Com'è che la mente si forma quest'idea così vasta? Com'è che col nome d'un individuo essa chiama altr' individui, e quanti ne può imaginazione ideare? Perchè lo fa ella? — Perchè vi trova un che di simile, di comune. — Dunque il nome stesso era comune già, se capace d'essere applicato ad innumerabili oggetti, e applicato con un conforme atto della mente, non con operazione di tutt'altra natura. Se il nome comune indicasse collezione di certo numero d'individui; applicato a nuovi individui, e'diverrebbe sempre più comune: cosa assurda a pensare.

Il nome comune comprende: 1.° l'idea d'una qualità o relazione, 2.° l'idea della possibilità ch'essa qualità o relazione possa accomunarsi a individui innumerabili (2). Questo secondo elemento, lo Smith non lo calcola; e questo costituisce il comune: e quando pure cotesto elemento entrasse in un solo de' nomi comuni, meriterebbe d'essere studiato per ispiegarne l'origine.

L'idea comune, dicono, è un nome. — Ma se questo nome non

(1) Pag. 221. — (2) Pag. 233.

significa individui, e se pur significa un qualche cosa, deve significar dunque una qualità, una relazione comune (1).

Quando, dice lo Smith, io pronunzio un nome comune, vi accoppio sempre l'idea d'un ente individuo. Dunque il comune è nulla. — Ma perchè (domand'io) perchè al nome comune *uomo* non accoppiate voi mai l'idea *bestia* o *pianta?* Se il nome detto fosse cosa arbitraria, se non corrispondesse ad un tipo della mente, ogni uomo al nome comune congiungerebbe idee d'enti e di specie diversissime (2).

Se gl'individui corrispondenti al nome comune fossero già fissati di numero, lo Smith ragionerebbe diritto; ma qui si ha una potenza indefinita, e s'ha insieme una norma, un limite definito.

Tanto è ciò vero, che al primo vedere uomo non mai veduto, io lo conosco per uomo. I'ho dunque il tipo dell'uomo nella mente: non è nome vano l'*umanità*, non è abitudine ch'io mi son fatta di sostituire al nome comune l'idea dell'uomo individuo: perchè qui si tratta d'uomo ch'i'non ho mai veduto: potrebbesi trattar, se volete, d'uomo che non esiste, d'uomo possibile (3).

Il dire pertanto che al nome comune la mente sostituisce sempre l'individuo, è un confermare ch'esiste, oltre all'idea dell'individuo, una norma per riconoscerlo; sì ch'io possa nell'esistenza sua vedere la qualità ch'esso ha comune con gli altri della sua specie.

Ci si potrebbe rispondere, che la realità dal nome comune indicata non è altro che la qualità d'un ente individuo; e che, quand'io dico *bianchezza*, non intendo già una bianchezza in genere, ma sì un corpo bianco. — L'obbiezione è speciosa: e sebbene le cose notate la sciolgano, pur giova combatterla ancora.

Considerare una qualità separata dall'ente al quale appartiene, è considerare una qualità da potersi applicare non ad un ente solo, ma ad innumerabili della medesima specie. Se dunque io posso considerar la bianchezza in genere, i'ho un'idea di bianchezza che non è l'idea di questo o di quel corpo bianco nè di tutti i corpi bianchi ch'io posso aver mai veduti. Io con l'idea di bianchezza posso pensare corpi bianchi non veduti mai, e pensarli senza intonacarli punto del bianco di corpi individui da me veduti, togliendo il colore a questi per darlo alle creature della mia fantasia (4). La bianchezza, da che

(1) Pag. 275, 287. T. II, pag. 57, 30. — (2) T. I, pag. 285. — (3) Pag. 244. (4) Pag. 256.

la considero in un individuo, è incomunicabile; è quel tale intonaco del tal corpo, dal quale io potrò in certi casi levare e trasportare uno strato sovr'altro corpo: ma allora il bianco che resta di sotto farà un bianco nuovo, non quello che passò ad imbiancar l'altro corpo. La *bianchezza* individuale, ripeto, è incomunicabile; ora con l'idea di bianchezza io 'mbianco diecimila universi. In una parola, la qualità comune è dominio dell'imaginazione: per negare che l'idea comune esista, convien togliere all'uomo questa sua potentissima facoltà, madre non solo delle arti ma e delle scienze, le quali, senza l'idea del possibile, sarebbero nulla (1).

Tolte le idee comuni, è tolta la facoltà stessa di giudicare. Io veggo due corpi bianchi: come fo io a conchiudere ch'e' si somigliano? — Il problema par semplicissimo, ma convien pure scioglierlo. Io non trasporto l'una bianchezza nell'altra; cosa impossibile: non posso nemmeno confrontare a dirittura le due bianchezze tra loro, senza un aiuto; perchè la bianchezza individuale non posso muoverla dal corpo al quale appartiene senza distruggerla (2): e, le due impressioni essendo separate l'una dall'altra, mi bisogna un punto nel quale congiungerle per poter dire: sì; le son simili. Ecco come segue la cosa. — Io ho la potenza di considerare la qualità separata dall'oggetto, vale a dire non più individua ma comune a quanti mai oggetti mi cadranno sotto a'sensi o in pensiero. Questa qualità comune è sempr'una, perchè le individue varietà non la mutano; è dunque un tipo delle qualità individue. Io che ho veduto una volta il bianco, ebbi la sensazione di quella tale bianchezza, la percepii, la separai da quel corpo, la considerai in sè. Mi torna agli occhi un altro corpo bianco; soggiungo subito: questo è simile a quello. L'idea della bianchezza già l'ho, e l'ho generale: posso dunque concepirla in qualunque individuo. E così, nell'atto di vedere il corpo bianco, la mia idea della bianchezza comune e la percezione della bianchezza individua si trovano insieme senza confondersi, essendo impossibile che il generale si confonda col particolare, il quale è compreso da quello, e si può in quello vedere senza perdere punto di sua individualità (3).

Se s'intende che le qualità comuni non esistono fuor della mente, in ciò tutti andranno d'accordo. Ma che nella mente non siano idee di qualità comuni, lo Stewart istesso non lo potrebbe affermare, egli che

(1) Pag. 268. — (2) Pag. 279. — (3) Pag. 281.

aveva già detto: che ne' ragionamenti sulle qualità generali noi facciam uso di segni, come gli algebristi di formole; paragone bellissimo e opportuno per noi.

Ma lo Stewart giunge ad affermare »potersi ragionare sulle parole senz'aver riguardo alle cose ch'esse parole esprimono ». Provi dunque lo Stewart a togliere da una proposizione le parole esprimenti idee generali, e sostituirne altre a caso; vedrà s'è tutt'uno.

Ma, soggiung'egli, s'i' espongo lo stato della causa ad un giudice tacendogli i nomi delle parti, o sostituendone di fittizii, o mutandoli in una seconda esposizione del fatto, il giudice intenderà bene, e darà sentenza al medesimo modo. — Or questo che prova? Prova che i nomi degli enti individui si possono bensì cambiare, ma che le qualità e le relazioni delle cose debbono rimanere le stesse, acciocchè il ragionamento abbia luogo: prova che non i segni delle idee generali ma i segni delle particolari sono assai volte indifferenti all' identità del giudizio; prova il contrario di quello che lo Stewart voleva mostrare (1).

Conchiudiamo. L'idea di cosa comune, inchiude l'idea di possibilità che la data qualità si ripeta in innumerabili oggetti. Una sola eccezione può darsi: quando l' ente individuo di cui si tratta, fosse di sua natura necessariamente unico.

DELL' UNIVERSALE.

Importante è questa teoria delle idee comuni, perchè senz'essa togliesi fondamento alle proposizioni che chiamansi necessarie. I sensi non possono darci l'idea di necessità. Se il sole è sorto sempre a determinati periodi fino a quest'oggi, chi mi dice ch'e' debba sorgere anco domani? — La legge d'analogia. Ma questa legge deve la sua forza alle idee generali; giacchè se non potessi dal passato dedur l'avvenire, se mi mancasse l' idea del possibile per la quale riesco a moltiplicare un fatto, un oggetto quante mai volte a me piace, io non potrei nè manco pensare al domani, non trarre dalle premesse d'un ragionamento conseguenza nessuna (2).

Può l'uomo generalizzare troppo, assoggettare ad un tipo comune cose che da quello non sono rappresentate; ma cotesta stessa tendenza dello spirito umano attesta quel tipo comune che indarno si tenta negare.

(1) Pag. 316. — (2) T. II, pag 201.

Colui ch'avesse esaminati l'un dopo l'altro tutti gli alberi del mondo, avrebbe un'idea degli alberi più esatta, più circostanziata, ma non più estesa di quella che può averne chi mai non fosse uscito dell'angusto recinto del suo giardino. L'uno e l'altro parlerebbe dell'albero in genere, accoppiando a questa parola un'idea tant' estesa quanto è quella della possibilità.

Togliendo dunque le idee considerate come tipi comuni, si toglie l'universalità delle proposizioni, quindi la loro necessità; e ci minaccia il più stupido scetticismo (1).

Quel che non cade sotto i sensi, deducesi da ciò che vi cade, per via d'un principio. Io veggo sulla spiaggia figure geometriche; conchiudo: c'è stato un uomo. E nol veggo. Da che lo deduco? per il principio: non si dà effetto senza corrispondente cagione. Tolto via questo principio, non posso dedurre più nulla. Ora tutti i principii debbono avere del necessario e dell'universale, perchè trar se ne possa conseguenza sicura. Quelle stesse proposizioni che non altro inducono se non probabilità, quelle stesse inducono probabilità perch'hanno una necessità e universalità loro propria. Spieghiamolo con un esempio.

Quand'io dico: d'un sacco di palle tutte nere, eccetto una che è bianca, è più probabile ch'esca una nera, anzichè la bianca; questa proposizione ha la sua necessità, la sua universalità anch'essa; vale a dire: non è necessario ch'esca una palla nera; ma è necessario che sia più probabile l'uscita della nera. Se il probabile non fosse fondato in un che necessario, non sarebbe probabile, sarebbe dubbio.

Tolta la necessità de'principii, vale a dire tolta l'idea comune (che quella non può star senza questa), è tolta fin la certezza delle impressioni sensibili. Quand' io dicessi a me stesso: son certo di sentire; la ragione od un avversario potrebbe domandarmi: e perchè ne sei certo? — Perchè ciò ch' io sento è impossibile ch' io nol senta. — Ma questo è un principio universale, il principio di contraddizione. E chi ti assicura di questo principio che non viene da' sensi, giacchè nulla da' sensi ti viene ch' abbia necessità? Dunque senza un principio universale non può aver luogo certezza, nemmen la corporea. Bella certezza sarebbe il dire: son certo che la cosa sta così; ma potrebb' anco stare altrimenti.

(1) Pag. 222.

La necessità dunque è strettamente congiunta all'universalità delle idee: la necessità è il sommo grado della possibilità (1).

Ma quest'universale è cosa dura a'sensisti; i quali applicando l'attenzione a un concetto universale, sentono tosto mettersi in moto l'imaginazione, che sostituisce al concetto universale imagini di cose singole; sicchè dal non lo poter contemplare a lor agio deducono ch'e' non esiste. Ma costoro, nel pensar l'universale, vorrebbero poter riconoscerlo come un'imagine: e qui sta l'inganno.

Quando al pronunziare questo nome *universale*, all'intendere un ragionamento che versa intorno ad esso, io giungo a formarne un'idea, debbo contentarmi di quella. Potrò poi esaminare se sia retta o no: ma intanto l'averla pensata mi basti. Quel che si oppone dell'universale, potrebbe opporsi altresì degli astratti: nè sarebbe ragionevole negare la facoltà dell'astrarre, perchè pensando a un'astrazione, la mente vi sostituisce un ente concreto (2).

Osservazioni.

Non solo irrecusabile ed utile ma bella in sè è la teoria dell'A.; perchè gli serve con un semplice principio a spiegare tutto il processo dell'umano raziocinio, e colloca gli ordini delle idee quasi cerchi concentrici, ultimo de'quali per estensione, primo per fecondità e per origine, è l'idea dell'essere.

Così si spiega inoltre la mirabile attitudine dello spirito umano a passare dall'esistente al possibile; l'istinto d'imitazione e quello d'invenzione, che sono due rami diversi della possibilità; la natura delle idee stesse che fin nell'apparente piccolezza e individualità sono immense. È la natura dell'idea stessa che l'obbliga a così fare; è la natura della mente che deve operare così, e non potrebbe altrimenti.

Possibile, comune, generale, universale, diventano in questo senso affinissimi, ma non in guisa che non giovi distinguerli. Facciamolo in breve.

L'idea, ripeto, dalla sua natura riceve l'esser comune, vale a dire che dà all'uomo facoltà di conoscere, giudicare, creare innumerabili enti della medesima specie, compresi sotto tipo comune.

(1) T. IV, pag. 101. — (2) T. IV, pag. 406.

In un senso può dirsi dunque che tutte le idee abbiano del generale: ma sarebbe più proprio serbar questo nome alle idee che riguardano un genere. Tutte dunque le idee son comuni, generali non tutte. Generale è l'idea dell'uomo: l'idea del ritratto d'uomo individuo può diventare un tipo comune; è in sè stessa un tipo, ma io non la direi generale.

Risiede altresì nel comune certa universalità, vale a dire che non ha confini la potenza di crear con la mente individui simili a un tal determinato tipo d'idea, crearne, dico, tanti da riempirne interi universi. Pure questo nome d'idea universale vorrei serbato a quelle idee che col tipo loro stesso riguardano alcuna cosa d'universale; talchè non la quantità degl'individui possibili o reali a quel tipo soggetti, ma la quantità de'tipi secondarii sott'esse compresi, sia che universali le renda. In questo senso idea universalissima è l'idea dell'essere, perchè tutte sotto sè le comprende; ed è insieme l'idea generalissima, l'idea comunissima: ma non ogn'idea comune o generale può dirsi universale del pari.

E così si viene a distinguere nettamente la facoltà del generalizzare da quella dell'universalizzare: la prima si esercita ogni volta che l'oggetto del pensiero è considerato non come individuo ma come possibile; ogni volta che la mente paragona coll'individuo ch'ha sotto gli occhi altri individui esistenti o possibili: la facoltà poi dell'universalizzare allora ha luogo quando colla forza data dall'idea universale dell'ente, lo spirito non considera negli oggetti se non l'esistenza.

Quanto alla distinzione delle astratte dall'idee generali, l'A. prese cura di farla egli stesso; e la fa da par suo.

Così, distinti i significati e gli usi delle voci affini, il linguaggio filosofico acquista precisione e chiarezza: e allora si scioglie facilmente un'obiezione che pare assai forte, ed è questa. » Se tutte le idee son tipi comuni, che son dunque le idee degli oggetti individui, e in che differiscono dalle idee generali? »

Rispondo che le prime sono comuni, son generali le seconde: nelle prime l'elemento comune è quasi rinvolto nell'individualità che si dà a contemplare come più ovvia: nelle seconde è la generalità che trae a sè direttamente il pensiero. Nell'uno l'individuo è primo a pensarsi, nelle seconde il primo a pensarsi è la specie ed il genere.

Le idee d'oggetti unici nel genere loro, son pure tipi d'innumerabili oggetti. Nulla a me vieta imaginar due ritratti del medesimo uomo, sebbene un solo io ne vegga; imaginare cinquanta fenici. L'u-

nità stessa è idea comune, poichè possiamo sommare e moltiplicare le unità.

E già dicend' *unico*, che pensiamo? Ch'e' non son più. Il comune c'entra per modo di privazione almeno.

Sola l'idea del Dio vero non è tipo comune. E tale eccezione sublime che le dottrine rosminiane pongono a quest'unica idea, dimostra di quella la dignità.

Ecco perchè l'idea di Dio, al dir di s. Tommaso d'Aquino, è in certo modo negativa. Perchè pensando noi sempre l'essere indeterminato, non possiamo comprendere in modo degno l'ente infinito.

Altra obiezione: » e i nomi proprii, come li riducete voi a tipi comuni? Potete ben dirmi che un individuo qualunque, sia pure unico al mondo, può essere tipo ad altri simili individui possibili: ma un nome proprio, questa è davvero idea individua, non tipo ».

Rispondo: il nome proprio in quant'è meramente nome proprio, è il segno d'un'idea, la quale è al par dell'altre un tipo comune. Ecco come. Finch'io dico *Pietro* senza pensare a persona reale o possibile di questo nome, non ho idea veruna: il nome non resta che un suono voto; e allora solo acquista significazione quand' io penso ad un Pietro, ad uno che ha o che può aver questo nome. Ora pensando ad un Pietro io penso non solo ad un ente, non solo ad un ente umano, ma ad un tale che con quel nome posso distinguere: e questo pensiero della possibilità di distinguere con un nome; questo individuo ch' io penso, al quale posso, volendo, pensarne innumerabili simili; è già un' idea comune, già tipo. Così quand' io nomino o penso Roma, Firenze, non posso pensare questi nomi proprii di città senza pensare insieme all'idea generale di città, di luogo; senza collocare il luogo particolare sotto al tipo d'un genere determinato di luoghi, di cose. E infatti il dire Roma, Firenze a chi non avesse mai sentito parlare di Firenze, di Roma, e non potesse quindi distinguere se questo sia nome di città, di persona o di fiume; sarebbe lo stesso che nulla. Tanto è vero ch'anco per intendere gli oggetti individui convien possedere un tipo con cui riconoscerli.

Potrei, concedo, pensare al nome senza pensare a persona; fermarmi con la mente sul suono del nome, sulle sue radicali: ma allora scomponendone gli elementi, vengo in questi elementi a rincontrare delle idee comuni, giacchè tutti i nomi proprii in origine eran nomi comuni; e giacchè quand' anco non ne intendessi l'origine vera, quel pur pen-

sare all'origine, pure a'suoni, non si può senza far uso d' idee generali.

Ed è la necessità e la fecondità di cotesti tipi che rende profondamente belle e potenti all'educazione dello intelletto umano le lingue: giacchè se tutte le idee generali non fossero così bene determinate nella mente per naturale proprietà della mente stessa, al pronunziare un nome generale ne seguirebbe nelle menti delle diverse persone che l' odono tanta diversità d'idee quanto diversi fossero gl' individui veduti da quegli ascoltanti: individui de' quali sarebbero loro state sensibili anzi le differenze che le conformità se nello spirito umano non fosse una mirabile attitudine a percepire le conformità e ad ordinarle. Senza idee comuni il linguaggio sarebbe o impossibile o in pugna continova con la ragione dell'uomo. Della prima parte del dilemma ci è come saggio la lingua chinese, la quale, sebbene fornita di nomi generali, sebbene meno intralciata di quello che a molti paresse, pure per sola la moltiplicità de' vocaboli è tanto difficile a sapere e quindi a comprendere intera. Or che sarebbe d'una lingua che tanti vocaboli avesse quanti gl'individui della natura? E le lingue sarebbero tali tutte se nella mente non fosse la facoltà di percepire il comune.

Di qui segue inoltre che più belle e profonde son quelle lingue in cui più determinatamente distinti i tipi delle idee, nè l' uno con l'altro si vengono o per falsamente creduta ricchezza della favella o per mescolanza d'idee e di costumi a confondere. E tanto è vero, da natura e non d'altro venire questa facoltà della mente, che il popolo il quale a concepire certe idee pare meno accomodato, ha però maggior propensione a dar sempre alle medesime voci il medesimo senso, di mantenere cioè intatti i tipi, di considerare le cose in quel ch'hanno di più conforme; e così conserva le lingue e più pure e più poetiche e più vere ancora. I dotti all' incontro coi molti nomi astratti che creano senza bene determinarli, si credon profondi perch'abusano questa preziosa facoltà dell'umana mente, e non ne sanno assoggettare l' esercizio alle leggi naturali della mente stessa. Giacchè per creare un tipo comune non basta creare una nuova parola: la parola convien che serva ad esprimere il tipo naturalmente formato.

E si osservi quanto codesto istinto dell'uomo dimostri la grandezza della nostra natura. Se con l' esperienza dei singoli oggetti dovessimo formarci una regola di pensare e di vivere, la più laboriosa vita del mondo non riuscirebbe a mettere insieme concetto ch' equivalga a una

norma, a una proposizion generale. All' incontro, con questa facoltà, veduto appena un oggetto individuo, ho già in me il germe della verità generale a cui dovrò ricorrere per ben giudicarlo: ho in mano la chiave d'un mondo intero; e più che un mondo è la serie di tutti gli oggetti simili subordinati a quel tipo: ho in me quel canone senza il quale la vita sarebbe un vagare di prova in prova, d'errore in errore, il canone, dico, dell'analogia: ho finalmente in me un invincibile bisogno che alla veduta d'oggetti simili m' obbliga a far sopra loro gli stessi pensieri, e così esercitare la mente all'educazione e ampliazione di sè stessa. Questa forza mette nell'uomo limitato un'illimitata potenza; dai brevi confini della pratica lo porta in un campo immensurabile di generali principii, a' quali e' non si può sottrarre senza che faccia violenza a sè stesso; supplisce alla sua scarsa esperienza facendogli indovinare tanti altri casi possibili simili a quello ch' egli ha sotto gli occhi; rende l'uomo che sappia profittarne, osservatore e creatore, pensatore e operante, capace dell'infinito quanto ad umana comprensione è concesso.

Quello che giova dunque tener presente al pensiero è la distinzione tra *comune*, *generale*, *universale*, *possibile*. Il possibile è l'elemento, il requisito necessario di tutte e tre queste cose. Il comune è l'essenzial proprietà dell'idea; entra in tutte: senz'esso idee non sarebbero. Il generale è il comune applicato a un genere, a una classe d'oggetti: è la limitazione, se così posso dire, della possibilità ad una serie d' oggetti. E dicendo idea generale, comprendo in questo nome l'idea e del genere e della specie e d'una classe qualsiasi. L'universale poi non è che un generale più vasto, applicato all'idea universalissima dell'essere: l'universale è quasi l'origine del comune, la radice di quella potenza che ci fa nell'individuo vedere la specie. Ma questo secondo senso dell'*universale* è proprio di quell'unica idea, e non da confondere con l'altro volgarmente adottato nel linguaggio filosofico.

ASTRAZIONE.

Con l'operazione di cui s' è parlato la mente ritrova l'universale nel particolare, il comune nel proprio; riconosce il proprio con la norma del comune, con questa lo giudica. La facoltà dell'astrarre, dal proprio già conosciuto e giudicato separa la parte comune, tralasciando gl'individuali caratteri della cosa. Quest'atto della mente suppone preesistente, come s'è detto, la facoltà del generalizzare. L'astrazione non

s'esercita che sopra oggetti individui (1): e non può non essere posteriore allo svolgimento dell'intelletto; cosa a notarsi importante (2).

Le astrazioni, quali i sensisti le fanno, richieggono che gli oggetti sui quali la mente opera sien tutti simili. Ma così non si spiega come l'idea di cosa meramente possibile possa farsi tipo d'oggetti senza numero; e come da cose esistenti si possa trarre un tipo generale d'oggetti diverso in tutto o in parte da quelli ch'esistono. L'astrazione insomma, quale la intendono i sensisti, non ispiega nè il concetto della possibilità nè la forza creatrice: nelle quali due cose risiede la perfettibilità della specie.

Importa inoltre distinguere l'astrarre dal generalizzare; atti sovente confusi. Astraendo, io tolgo alla cosa le note proprie, e non le lascio che le qualità generali (3); generalizzando, aggiungo alla cosa, ne ringrandisco i limiti: lascio l'individuo qual è; solo m'abilito a pensare infiniti individui possibili a quello simili. Poniamo un calenzuolo: io posso generalizzare l'idea del calenzuolo senza detrarre nulla col pensiero al calenzuolo individuo, nè la forma nè la piuma nè le minime particolarità: ma astraendo, io tolgo al calenzuolo individuo forma, colore più o men vivo, tutti in somma gli accidenti; non considero che la specie del calenzuolo. Tra il generalizzare adunque e l'astrarre, corre quanto tra l'aggiungere e il torre via.

Pare, a dir vero, che, pensando al possibile, la mente astragga dal reale. Astrae dal reale sì, ma non dalle particolarità dell'individuo: questa seconda propriamente merita il nome d'astrazione, e l'ha da' filosofi (4).

L'astrazione non generalizza, ma approfitta della facoltà di generalizzare (5). Astrarre non si può senza possedere idee generali; e in questo senso può dirsi che l'idea astratta ha in sè il generale.

L'idea dell'essere, ben dice l'A., è generalissima, non astrattissima, a parlar propriamente, perchè precede ogni astrazione; sebbene con l'astrazione stessa si venga a confermare e a riconoscere per altra via. L'idee d'unità, di possibilità, e simili, sono veramente astratte nel senso che a questa parola soglion dare i filosofi. Considerare le cose solo in quanto esistono non è sempre un astrarre al solito modo. S'io considero la cosa svestita di tutte sue qualità solamente in quant'è, allora as-

(1) T. I, pag. 167. — (2) T. III, pag. 269, 317 — (3) Pag. 121. — (4) Pag. 130.
(5) T. IV, pag. 196, 530.

traggo: se la considero in quant'ell'è quel ch'è, allora pensu la cosa singola, ma la penso coll'idea universale dell'essere.

S'astrae in più maniere. Io posso astrarre dalla cosa tanto, che ancora quel che rimane possa esistere com'ente reale: posso astrarre tutto l'essenzial della cosa, e non fermare l'attenzione che sopra un mero accidente (1).

DEL LINGUAGGIO.

L'idee astratte son qualità divise dagli oggetti a cui appartengono, sono concezioni mentali. Or come la mente concepisc'ella gli astratti?

Concepirli sarebbe impossibile senza un segno, un vocabolo, che (per recare un esempio) separa, a dir così, la *bianchezza* dalle cose che l'accompagnano nella realità; e così separata, la ferma dinnanzi alla mente: la quale dal segno è chiamata a pensare la mera idea, così separata. Per concepire gli astratti era necessario il linguaggio (2): nè il linguaggio stesso poteva essere creato senz'astrazioni; verità non meno evidente. Creare vocaboli esprimenti idee sensibili e sussistenti sarebbe forse stato non impossibile; ma creare vocaboli esprimenti un' astrazione, quest'era il forte. Nè senza gli astratti l'uomo poteva usare in raziocinii l'intelletto: tanto più che le astrazioni minori sono incluse nelle più grandi, e non si vengono a conoscere se non per mezzo di quelle. Chi potea dare all'uomo la strada per discendere dalle più generali alle meno, e riascendere da queste a quelle? il linguaggio. Conveniva che l'uomo trovasse ne' vocaboli espresse le più generali astrazioni; perchè da queste la mente umana prende sempre il suo corso secreto (3).

Siaci esempio l'idea astratta d'*umanità*. Il senso mio non mi presenta che uomini individui: e l'idea comune che di questi è in me, non potrà che farmi imaginare innumerabili altri individui possibili. Ma l'idea d'umanità non è imagine di cose visibili, non rappresenta un oggetto sussistente. Legge posta dalla natura è, che quel che conduce lo spirito all'atto di percepire, sono gli oggetti che ad esso spirito si presentano (4). Ora l'umanità in persona, l'umanità com'oggetto reale, non gli

(1) T. III, pag. 539. — (2) Opuscoli. T. I, pag. 67. — (3) Saggio. T. I, pag. 213.
(4) T. III, pag. 146.

si può presentare (1). Ecco la necessità d'un segno il qual faccia le veci dell'oggetto a cui dobbiamo pensare.

E con dir ciò non veniamo noi già a collocarci nella schiera de' nominali, a credere cioè che gli universali non sieno altra cosa che nomi. Altro è credere questo, altr'è sostenere che certi universali non si possono senza l'aiuto del linguaggio pensar dalla mente. Nel primo caso il linguaggio è tutto; nel secondo gli è un mezzo, necessario, è vero, ma semplice mezzo (2).

Nè con dir ciò noi veniamo a concedere al Volfio che la prima operazione della mente sia una semplice nozione scevra di giudizio, e che il linguaggio sopraggiungendo, aggiunga ad essa il giudizio là dove non era. Abbiam già veduto la natura e il modo del giudizio primitivo. Quanto ai giudizii posteriori che si fanno sopra idee astratte, il linguaggio è necessario bene a formarle, ma nulla dà loro ch'entri a costituire la loro natura e le faccia essere quel che sono. Quand'io dico: questo corpo è bianco; certamente, riflettendoci, veggo che senza la parola *bianco* non avrei potuto formare l'astratta idea di bianchezza: ma da questo non segue che il vocabolo *è* costituisca il giudizio, e lo crei. Potrei anche omettere l'*è*, ed aver tuttavia giudizio compito. È nella mente dell'uomo, non nella parola, la virtù giudicante.

Ben disse il Rousseau che non si poteva inventare il linguaggio senza il linguaggio; ma questo s'intenda delle idee astratte principalmente: restrizione da nessuno avvertita (3). Tanto è ciò vero, che i bambini allevati ne' boschi, e i sordi-muti non educati co' segni visibili si mostrano incapaci d'ogni astrazione; e non essersi mai levati oltre gli oggetti individui.

Un' obiezione potrebbe movercisi, ed è: se il linguaggio è così necessario allo svolgersi della ragione, scema dunque la predicata necessità dell' idea dell'essere. — No, non iscema. Per cominciare ad usare il linguaggio in modi ragionevoli, dando un senso cioè alla parola, e mostrando d' avere acquistate le idee che la parola significa, convien già credere alla sussistenza della cosa: la qual credenza suppone l' idea dell' essere (4). Senza questa non si potrebbe usare il linguaggio se non come l'usano i pappagalli. Senza il linguaggio d'altra parte, l'idea dell'essere rimarrebbe inapplicata, rimarrebbe in potenza. Il linguaggio non infonde le idee, ma ne aiuta lo svolgimento, fissando la nostra

(1) Pag. 138. — (2) T. I, pag. 298, 305. — (3) T. III, pag. 160. — (4) Pag. 183.

attenzione sovra gli oggetti, quell' attenzione ch' è condizione indispensabile del pensiero (1). Mediante il linguaggio l' uomo acquista la signoria del proprio intelletto, come uno strumento ci fa meglio dominare l' oggetto su cui lavorare intendiamo.

Osservazioni.

Si domanderà: dunque il linguaggio è cosa rivelata? Crederlo rivelato non è necessario. Può la facoltà del linguaggio essere stata dal Creatore infusa nell' uomo come la facoltà del pensare. L' ammettere che l'uomo fosse da Dio creato adulto e nella piena potenza delle sue facoltà, è idea così conforme a ragione come il dire che l' uomo è stato creato da un ente infinitamente maggiore di lui, non nato da sè. L' origine dunque del linguaggio ci richiama all'origine dell' uomo, come l'origine dell' uomo ci richiama all'esistenza di Dio. Qui nulla entra di miracoloso o di strano. L'uomo non poteva creare un linguaggio da sè, come non poteva crearsi un piede, la facoltà di vedere, d'intendere.

Della necessità del linguaggio è, chi ben pensa, prova fortissima la rammentata sentenza di Gian Giacopo, alla quale l' A. appone con verità questo limite: che non tutto il linguaggio è necessario supporre dato all' uomo, ma quello soltanto che contiene gli astratti. Qui giova fermarsi alcun poco.

Pare che la creazione non désse, siccome agli altri enti così a' ragionevoli, se non la potenza più o meno svolta, ma non mai sfogata, se così posso dire, in tutti gli atti de' quali è capace. Cotesto sarebbe stato inutile, e impossibile ancora. Perchè data la facoltà d'operare atti innumerabili di un certo genere, a che giova egli che questi atti tutti sieno prodotti di fuori nel primo momento dell' esistenza? E come potrebbero essere tutti a un tempo prodotti? Ond'è naturale che l' intelligenza riceva graduato incremento, che lo riceva la volontà. Non è necessario supporre innate tutte quante le idee nella mente dell' uomo: basta ammettervi tanto d' ingenito che sia germe di tutte le operazioni future dell'intelletto: non è necessario dare all' uomo in sul nascere il pieno uso della sua libertà; basta che la forza libera esista. Così rispetto al linguaggio, dopo avere ammesso che nel primo uomo il primo esercizio delle facoltà dovess' essere necessariamente più pieno che in un in-

(1) Pag. 310.

fante, resta sempre da concedere che non tutt'intero il linguaggio gli fosse infuso, ma solo fornitine tanti vocaboli (forse due soli) che gli servissero di radici, di tipi. Le norme poi dell'analogia, la norma onomatopeica, naturale effetto dell'istinto d'imitazione; e la composizion de' vocaboli, naturalmente derivante anch'essa dalla facoltà ch'è nell'uomo, di paragonare e di aggiungere, spiegano come da pochi vocaboli l'uomo abbia potuto crearsi un intero linguaggio. Così si spiega inoltre la possibilità del variare i linguaggi: giacchè questa (che nella Genesi ci viene originariamente descritta come punizione del cielo) ha nella natura stessa il suo fondamento; e lo provano i nuovi dialetti e le nuove lingue che vennero nel volger de' secoli naturalmente sorgendo.

Quella dell'invenzion del linguaggio non è che un'ipotesi, non dimostrata da alcun fatto certo, da tutti i fatti cogniti contraddetta. Le lingue de'selvaggi, più perfette in alcune parti che certe lingue di popoli inciviliti, dimostrano quelle essere nazioni degradate da anterior civiltà. L'uomo nulla inventa: e se nella forza della sapienza e della civiltà i nostri filosofi non seppero coniare una lingua universale, non coniare una sola parola se non sull'analogia delle lingue che già conoscevano; or che diremo d'un intero idioma, creato da uomini occupati nelle cure della material vita, quali erano, secondo l'ipotesi di taluni, gli uomini primitivi?

Ma quand'anco volessimo, e non sarebbe assurdo imaginare, data all'uomo primo la facoltà di creare il linguaggio, senza alcun vocabolo infusogli già nella mente; cotesta sarebbe invenzione ben distinta da quella che certi filosofi imaginano, secondo i quali gli uomini, non si sa come nati e cresciuti selvaggi, un bel giorno si pensarono d'avere una lingua, di creare le astrazioni e i giudizii, di farsi uomini insomma.

L'uomo privo del linguaggio non può sorgere a civiltà; rimarrebbe simile al sordo-muto senza educazione e senza il consorzio d'altri uomini parlanti, i quali, coi loro atti mossi da ragione, desterebbero in lui qualche sentimento superiore al sentimento de'bruti, e co'loro gesti gli terrebbero vece d'alcun linguaggio. Ma il benefizio di tale società sulla mente del sordo-muto, sarebbe indirettamente dovuto alla fecondità del linguaggio. Ad ogni modo io non direi che un bambino abbandonato ne'boschi, o un sordo-muto dovessero riuscire in nulla differenti di stupidità da una bestia. L'idea universale dell'ente ch'egli possiede sarebbe un oggetto alla sua ragione, indeterminato, è vero, ma pur sempre oggetto; sarebbe pascolo che non isvolgerebbe l'intelligenza, ma la ter-

rebbe in uno stato diverso dal bestiale: come (mi sia permessa la similitudine) come il sonno invernale di certi animali li tiene in torpore ch'è tra la vita e la morte, morte non è.

In qual modo poi la potenza del linguaggio, avvezzando l'attenzione a formare gli astratti, venga a svolgere l'intelligenza; come dall'unione della parola all'oggetto, della parola al pensiero, dell'oggetto all'idea universale dell'essere, e da essa idea a tutti quanti gli astratti, risulti l'edifizio dell'umano sapere; questo l'A. non ha potuto spiegare a lungo, chiamato a più fondamentali e non meno difficili discussioni.

Del resto quello ch'e' dice intorno alla necessità che del linguaggio abbiamo per poter percepire gli astratti, dimostra sempre meglio la differenza ch'è tra le idee astratte e le generali, e l'idea universale dell'essere. L'astratto ci vien presentato dal linguaggio: il comune ci viene alla mente insieme coll'individuo, non per la forza dell'oggetto individuo ma per la forza della mente, la qual non può concepire esso individuo senza concepire il comune. Ma del comune non si potrebbe far uso ai bisogni del pensiero senza possedere l'astratto. E così l'universalissima idea dell'essere preesiste agli astratti e all'uso del linguaggio; ma senza il linguaggio non si potrebbe applicare agli oggetti particolari e a'suoi usi molteplici in modo efficace. Il generale, da ultimo, sebbene si formi coll'estendere a più larga serie d'oggetti il comune, nondimeno senza gli astratti, vale a dire senza il linguaggio, non si potrebbe applicare praticamente ai bisogni dell'intelligenza. Le son quattro cose distinte, ma l'una senza l'altra non possono stare.

SOLUZIONE D'ALCUNE OBIEZIONI.

S'è già detto che tutti i sistemi delle idee innate differiscono da quel dell'A., il quale ammette di concreato un germe d'idea, piuttosto che un'idea, una potenza di concepire le idee, un atto essenziale alla natura dell'intelletto, un lume, una forma (1).

» Se taluno negasse il nome di cognizione a quell'elemento ch'è in noi dalla natura inserito, e ch'è percepito immediatamente dallo spirito senza giudizio alcuno, io non vorrei contendere con lui di parole. Fors'anco così richiede la stretta proprietà del parlare. L'intelletto infatti conosce le cose mediante un'idea; quello dunque che l'intelletto

(1) Pag. 106.

conosce, non è già l'idea o specie, ma sì la cosa; e l'idea non è del conoscere altro che il mezzo. Se dunque in noi fosse la pura idea senza oggetto alcuno, non si direbbe che la mente nostra intende veruna cosa, ma solo ch'ha il mezzo d'intendere. E però l'intelletto ha bisogno delle cose sensibili per esercitare il pensiero » (1).

Ben dice il Leibnizio: niente è nell'intelletto che non sia stato nel senso, tranne lo stesso intelletto (2). E ne' principii del nostro A. la sentenza è molto più vera che in que'di Leibnizio, giacchè senza quel lume della mente non v'avrebbe intelletto.

L'argomento inoltre, del Leibnizio stesso, che l'anima può possedere un'idea senz'accorgersene (3), serve a distruggere le obiezioni del Loche. Si può bene avere non solo un'idea, ma una cognizione positiva, una serie d'idee, e non vi riflettere. Il fatto quotidiano lo prova.

Or considerato questo primo elemento come mera potenza di conoscere, come virtù costitutiva dell'umano intelletto, ognun vede che i Lochiani stessi la possono ammettere; e la ammettono in fatto (4).

Osservazioni.

L'argomento che il Loche adopra a combattere le idee innate, e che tanto potè da rendere quasi ridicolo codesto nome, nulla può contro i principii del nostro A. Io non istarò a ricercare se questo argomento d'induzione, col quale da pochi fatti si viene a conchiudere che certi uomini non possedevano l'idea del retto, sia argomento infallibile: non cercherò se giovi confondere in una questione la verità e la giustizia, la volontà e l'intelletto. Dirò che l'idea dell'essere, non che combattuta dagli argomenti del Loche, n'è viemeglio confermata: giacchè per erronee che sieno le opinioni d'alcuni uomini, anco nell'errore e'pensano sempre che qualcosa è. Con quale argomento combatt'egli il Loche le idee innate? Mostrando che quelle che innate credevansi, in molti non sono. Or si provi che l'idea dell'essere in qualch'uomo non sia.

(1) Pag. 214. — (2) T. III, pag. 141. — (3) T. II, pag. 103, 159. — (4) Opus. T. II, pag. 498.

ALTRE OBIEZIONI.

Nella prima lettura del Nuovo Saggio varie obiezioni mi si presentarono alla mente, preoccupata da alcuni pregiudizii filosofici, tanto più tenaci quanto più leggiere sono le teorie sulle quali si fondano. Non è difficile che, siccome a me così a talun altro de' lettori o di questo sunto o dell' opera intera, le medesime difficoltà si presentino. Gioverà dunque trascrivere alcune delle risposte che l' A., interrogato, diede cortesemente a' miei dubbii.

Alla distinzione da lui posta tra *imaginazione* e *memoria*, i' opponevo l'imaginazione non essere che memoria più viva. Ed egli: » io distinguo la memoria dall' imaginazione, perchè questa richiama soli i fantasmi sensibili, mentre la memoria ritiene e richiama (quando richiama, prende nome di reminiscenza) le idee delle cose, sempre distinte da' loro fantasmi ».

Uno de' più essenziali punti della filosofia è la dottrina delle idee generali; e al primo aspetto presenta difficoltà di molte; ma, ripensandovi, appare semplicissima e luminosa. Le seguenti considerazioni gioveranno a schiarirla:

» A chi suggerisce ricorrere al simile per ispiegare il comune, io rispondo che la difficoltà riman la medesima, per la spiegazione e di quello e di questo; giacchè due oggetti non sono simili, se non in quant' hanno alcuna cosa comune fra loro (1) ».

» Coll' ammettere poi che le qualità delle cose, non in sè, ma in quanto noi le percepiamo come comuni, son mere relazioni colle idee della mente, io non sono idealista nè scettico: perchè le qualità ammetto io realmente nelle cose; ma ciascuna vi sta inconfondibile con l'altra; ciascuna ha un' esistenza sua propria. Il comune adunque delle qualità delle cose, non è che un modo della conoscibilità, nulla più. E l'avere ben chiara questa nozione ci aiuta a concepire molte cose difficili nella scienza dello spirito umano ».

In altra lettera: » voi fate un'osservazione sull' uso proprio delle parole *tipo* e *rappresentazione*. Io prendo la parola *tipo* in un senso alquanto lato: e quando voglio indicare un tipo perfetto e primo nel suo genere, lo chiamo archetipo (2) ».

» Notate che la qualità di essere rappresentazioni o tipi è comune

(1) T. I, pag. 273, 283. — (2) Ivi, pag. 357.

anco alle idee di cose chimeriche e mostruose: se non che a queste idee non corrispondono le cose reali ch' esse rappresentano fuori di noi; ma nel pensier nostro ci corrispondono cose possibili. La questione della realità degli oggetti può stare indipendente dalla loro natura di tipi ».

E altrove. — » Il pensare: *questa natura è comune*, è il medesimo che pensare: *infinite nature simili a questa possono esistere*. — Tale proposizione può essere equivoca; ma dove rettamente s' intenda, parmi vera. Non è già che noi ci rappresentiamo alla mente, pensando al comune, innumerabili nature le une distinte dall'altre; ma pensiamo alla possibilità che quell' unica natura innumerabili volte si replichi. L' idea è intuitiva e semplice; ma pensando intuitivamente la possibilità che alcuna natura si replichi, noi non poniamo alcun limite a questa possibilità ».

Criticato un poco da me, perchè non avesse con la solita chiarezza distinto il comune dal generale, risponde: » quando una qualità è comune a più cose, allora questa stessa qualità comune, s' io la considero in sè stessa come semplicemente possibile ad essere applicata alle cose, la chiamo generale. V' ha dunque poca differenza tra il generale e il comune. Ciò che è generale in astratto, è comune a più individui, quando si consideri in relazione con essi. Quindi la *bianchezza*, la *durezza*, la *quantità* sono nomi generali: *bianco*, *duro*, *quanto*, comuni; perchè predicati di più oggetti. *Pochi*, *molti* e simili posson dirsi comuni a tutti que' cumuli di cose che hanno la *pochezza*, la *moltiplicità* e simile: i quali ultimi vocaboli son generali » (1).

Questa distinzione non rende però affatto inutile, se non erro, quella ch' io tra *comune*, *generale*, *universale* ho accennata di sopra.

DEI NOMI PROPRII E DE' COMUNI.

Intorno ai nomi comuni, le lettere dell' autore interrogato, m' offrono preziosi, e forse necessarii schiarimenti.

» Havvi egli de' nomi (voi domandate) veramente proprii, ch' altro non dinotino se non che l' individual natura d' un oggetto? Io dico di sì: ma sostengo (avvertite bene, perchè qui sta uno de' principii più difficili del mio sistema) che a que' nomi non corrisponde un' idea, propriamente detta. Perchè? Perchè l' idea riguarda l' essere possi-

(1) T. I, pag. 184 e seg.

bile, sia universale o generale o individuo. Perciò l'individual natura dell'ente, presa in sè, cioè come sussiste, non è mai un'idea ma una cosa ».

» Ma le cose non le conosciam noi per via delle idee? Distinguo: le cose come possibili, sì; e in tanto sono idee. Ma come sussistenti in sè stesse, no: e in tanto si dicono semplicemente cose ».

» Ma se le cose sussistenti non le conosciamo per via delle idee, come dunque? Per via d'un giudizio. A cagione d'esempio, quand'io dico, questo cavallo ch'ora penso, sussiste: fo un giudizio col quale dico a me che il cavallo del quale ho idea, sussiste nel fatto. Il cavallo pensato non è che possibile. Quand'io dico che quel cavallo non solo è possibile ma sussistente, nulla aggiungo all'idea del cavallo, ma affermo solamente che, oltre quell'idea, v'ha realmente un ente sussistente il quale all'idea corrisponde ».

» I vocaboli dunque denotano o le idee o le cose: i denotanti le cose sono i nomi proprii, perchè le cose sono necessariamente individue, nulla potendo sussistere che individuo non sia. I nomi proprii sono d'una special natura, differente da tutti gli altri vocaboli che dinotan le idee: sono un medio fra gli altri vocaboli e i suoni inarticolati. I suoni inarticolati non significano propriamente un'idea, ma esprimono le affezioni del senso ».

» Nel giudizio dunque si percepisce la cosa in quant'opera sul senso, ma si percepisce in relazione all'idea della cosa, come si può vedere dalla stessa formola del giudizio. Per esempio: *quest' uomo* (ecco l'idea) *sussiste* (ecco il giudizio). Anche nel nome proprio dunque, che esprima la individual natura sussistente della cosa, è sottintesa la relazione di questa sussistenza individuale colla sua idea: e questa relazione è forse quella che vi fece dubitare dell'esistenza de' nomi veramente proprii ».

» Voi dite: avrei desiderato qualch'esempio filologico della distinzione che pongono gli uomini tra la qualità particolare, e l'idea particolare di quella. Avete ragione: ed eccomi a soddisfarvi. Ripeto adunque che i soli nomi proprii indicano le cose, mentre tutte le altre voci esprimono idee. Ciò posto, quanti son eglino i nomi proprii? Pochissimi. I nomi delle persone e de'luoghi; e pochi altri. Quindi la maggior parte degli enti e delle qualità non han punto nomi proprii, cioè a dire sono nominate non in quanto individui sussistenti, ma in quanto pensate come possibili. E la ragione di ciò è molto chiara. Gli uomini non hanno bisogno di nominare le cose individualmente prese nella lor

sussistenza, ma basta ad essi nominarle nella loro natura. Per esempio, quando dico, bell'animale è il cavallo; ciò che m'importa determinare è la natura del cavallo che si pensa nell'idea; nè di un cavallo individuo ho punto cura. Similmente le parole *animale, bello,* non esprimon che idee, cioè natura o qualità, non in quanto sussistono ma in quanto sono possibili. L'*è* corrisponde all'idea dell'essere in universale ».

» Ma se il più delle volte i ragionamenti non si compongono che d'idee esprimenti la natura d'una cosa, non un individuo sussistente; tuttavia c'è bisogno, voi direte, assai volte d'esprimere la qualità dell'individuo sussistente. — Sì, certo: ma ciò si fa co' pronomi *questo, quello,* e simili, i quali determinano il segno generale, ristringendolo ad uno o a parecchi oggetti. Però dicendo, a cagion d'esempio: *questo cavallo che è qui presente, questo leggiadro colore;* tali locuzioni sciolte filosoficamente, in quest'altre locuzioni si tradurrebbero: » della natura cavallina ch'i' ho in idea, quell'oggetto, quell'atto ch'ora è sotto a' miei sensi: del tal colore al quale io pensando, non posso non ne pensare infiniti altri simili, quello che ora mi fa impressione sull'occhio ... » Nelle quali locuzioni vedete espressa l'unione di ciò che si percepisce coll'intelletto e di ciò che col senso. Ed è questa l'operazion della ragione; perchè io definisco la ragione: quella potenza che unisce la percezione sensitiva con la intellettiva, prima e fondamental delle quali percezioni si è l'essere ».

» Considerate però, che nel discorso comune con lo stesso vocabolo si denotano le idee e le cose; e così diciamo: io sto pensando a una casa da fabbricare, come: ho veduto una casa. Si dà cioè il nome di casa tanto a quella che si pensa ed è meramente possibile, quanto a quella che si è veduta e che realmente sussiste. La ragione di ciò è posta in quella dottrina de' nomi proprii che ho sopra toccata. Il nome *casa* è comune, cioè denota l'idea della casa, la casa possibile; ma gli aggiunti spiegano che questa casa non solo è possibile ma invero sussiste: e tali aggiunti sono, siccome diceva, i pronomi. Nella locuzione: *questa casa* è espressa la sussistenza: nella locuzione *ho veduto una casa,* la sensazione della vista fa dalla natura universale discendere il pensiero alla sussistenza individua.

La più forte obiezione che sia stata mossa al principio dell'autore, riguarda il non aver lui posta sopra abbastanza fermi fondamenti la realità delle cose. L'idea dell'essere, dicono, non mi prova che cosa veramente fuor di me sia. A me pare che sì. Ed ecco come.

I. Pensando l'idea dell'essere, la realità sento invitta; sento di riceverla, non di pensarla. II. L'idea dell'essere indeterminato non mi può venire da me che sono ente determinato; mi vien dunque di fuori. E perchè l'indeterminato non esiste, l'idea dell'ente determinato non mi può certo venire da ente indeterminato, sibbene da determinato cioè da veramente esistente. III. Se realità non fossero, i'non avrei altra idea che del possibile: nè potrei dire *è*, se dall'un canto non avessi l'idea universale dell'essere, dall'altro la percezione degli enti. Senza la prima, avrei sensazioni, non idee; senza l'altra, avrei generalità, non imagini.

Del resto nessun sistema può o deve con argomenti dimostrare cosa affidata al senso comune ed all'intimo, che si prova per il principio di contraddizione e per le assurdità che verrebbero dal negarla. E a chi fingesse di poterla in coscienza negare, sarebbe dimostrativa risposta due giorni o tre di digiuno. La fame, le busse, i bisogni e i dolori, son cose alquanto oggettive.

PROSPETTO DELL' OPERA INTERA.

Il desiderio d'esporre con chiarezza alcuna delle idee fondamentali del Saggio, il desiderio d'adunare alcune osservazioni che mescolate con altre, o disperse qua e là, non hanno nell' opera quell' efficacia che avrebbero forse in altr' ordine collocate; portò il mio discorso a troppa più lunghezza ch' io non disegnassi dapprima. Ora pensando che le cose dette possono essere sufficiente preparazione a comprendere l' intera teoria dell' A., parmi d' avere compinto l' uffizio mio. Afferrata l'idea madre del sistema, dico *l'idea universale dell' essere;* veduto come in tutte le questioni filosofiche la necessità di questa idea si faccia sentire; dimostrata la natura dell'idea, quale la concepisce l'A., e la natura del giudizio primitivo; credo potere ormai rimandare il lettore all' opera stessa, ben certo che con questi quattro punti cardinali sott'occhio, e' troverà il rimanente chiaro di per sè e luminoso. Io lo consiglierei però a cominciare la lettura del Saggio dal

terzo volume che comprende l'intera teoria; e la ragione del mio consiglio apparirà dal compendio delle materie ne' quattro volumi contenute.

Nel primo e nel secondo si pon la questione, se ne fa conoscere l'importanza, la si mostra ne' varii aspetti ne' quali s'è presentata a' filosofi. Ma nel combattere le loro teorie non si può a meno d'alludere intanto alla teoria dell'A., la qual non è ancora esposta: e codesto moltiplica i dubbii nel lettore non ben preparato; dubbii che nella lettura del volume terzo si vengono dileguando. Certo che rileggendo dopo il terzo i due primi, vi si rincontrano molte osservazioni vere, molte profonde dottrine, alle quali solo il difetto d'ordine può scemare evidenza.

Il terzo volume, ripeto, contiene la teoria: incomincia dal dimostrare la necessità e la natura dell'idea universale dell'essere; poi scende a indicare come dall'idea dell'essere, unita alle sensazioni, procedano le altre idee tutte; spiega come questa idea sia fondamento e al principio di cognizione e al principio di contraddizione e all'idea di sostanza e all'idea di causa: su questi quattro principii ragiona in modo nuovo e forte: passa all'origine dell'idea di corpo, delle idee di moto, di spazio, di tempo. Nella lunga disamina l'A. non segue l'ordine cronologico della genesi delle idee, dimostra la possibilità dell'origine loro da un'idea sola. Il quarto volume applica la teoria alla gran questione del criterio della verità, questione che ne riceve assai lume. Oltracciò si toccano nel volume ultimo alcune dottrine importanti che possono dar soggetto a nuove meditazioni, a nuovi libri.

FECONDITÀ DI QUESTA DOTTRINA.

Se ne avessi il tempo, vorrei dimostrare le importanti conseguenze che dalla teoria dell'A. si posson trarre a vantaggio d'altre scienze, di che l'A. stesso ci diede un saggio nell'ultimo capitolo dell'opera, e in un libriccino di cui più sotto.

La classificazione dello scibile proposta da lui, sebbene abbozzata, si vede poter servire a un lavoro enciclopedico, più profondo di quelli che abbiamo sinora. Quel che conferma la verità de' principii del n. A., si è che nella teoria dell'essere universale il primo e l'ultimo punto di vista vengono in acconcio modo a congiungersi. L'idea dell'essere è il primo elemento dell'umana cognizione, e n'è insieme il più

alto punto: nulla si può pensare senza lei, nulla è tant' alto che con lei non si pensi. Quindi è che la teoria dell' A., oltre a molti altri vantaggi, potrebbe formare una classificazione dell' umano sapere, non di mero lusso scientifico o di letterario ornamento. Secondo la maggiore o minor dose, dirò così, d' essere negli oggetti contenuta, si verrebbe a giudicare la nobiltà e la fecondità della scienza che di quelli ragiona.

Altra applicazione fece delle sue dottrine l' A. in un saggio intitolato *Principii di scienza morale*. Ivi mostra come il germe della prima legge morale sia la nozione dell' essere (1). Per questa legge intende la prima idea mediante la quale si fanno i giudizii morali. Egli dunque che ha dimostrato, le altre idee tutte originarsi da quella dell' essere, ha già dimostrato implicitamente anco l' origine dell' idea madre del sentimento morale (2).

Ma lo prova più particolarmente così: Il bene, in tanto è bene in quanto dà alla cosa, quant' è a lei possibile, pienezza d' essere: tuttociò ch' è negativo, che le toglie quanto sarebbe necessario o conveniente al su' essere, è male (3). Quindi i varii gradi di beni, secondo la maggiore o minor pienezza dell' essere. L' accrescimento pieno dell' essere è il bene supremo. E siccome l' essere può concepirsi e come sostanza e come accidente; così può il bene essere sostanziale, e può essere accidentale.

E perchè nell' idea dell' essere è la universalità che tutti gli enti aiuta a conoscere, in essa risiede appunto l' umana dignità (4). Ed essendo che nell' idea l' uomo considera gli oggetti non quali li sente ma in quanto sono al di fuori di sè, viene egli per essa a godere quel bene vero che deriva allo spirito dalla contemplazione della realità; viene a gustare quella felicità che procede dal non si rinchiudere in sè, dal non fare sè centro dell' universo, dal rendere giustizia a ogni bene anche menomo, ch' è fuor di noi, dal mettere l' anima nostra in comunicazione con esso; viene egli a distinguere i beni fallaci, quelli che lo lusingano con meramente soggettiva dolcezza, da' reali ch' hanno fondamento nell' ordine delle cose. Col senso l' uomo non gusta che il bene relativo; con l' intelletto gusta la nozione del bene, ch' è un piacere essa stessa, anco scompagnata dall' attual godimento, e che, a questo unita, lo rende degno della natura ragionevole (5).

(1) Pag. 7. — (2) T. III del N. Saggio, pag. 277, 290. T. IV, pag. 567 e seg. (3) Princ., pag. 51. — (4) Pag. 81. — (5) Pag. 90.

Cotesta distinzione del bene oggettivo dal soggettivo è importante, in quanto che giova a distinguere la morale propriamente detta, la scienza del bene, dalla eudemonologia, l'arte del viver felice; discipline affinissime, e la seconda dipendente dalla prima, ma che, confuse, possono indurre il pericolo di subordinare la prima alla seconda, di togliere dalla morale ogni vera moralità.

Siccome la forma della intelligenza è la visione dell'essere in universale, così la forma della morale è l'amore del bene in universale, l'amore di tutti gli enti, di tutti i beni, amore proporzionato al grado del bene, ch'è quanto dire al grado dell'essere. La volontà che ama gli enti secondo l'ordine loro, secondo l'importanza del vero lor essere, quella è perfetta (1). La volontà ch'odia un'ente, tanto è più rea quanto è maggiore l'ente odiato, quanto l'odio è più vivo: la volontà ch'ama un ente, tanto è più virtuosa quanto l'ente è più grande, quant'è più caldo l'amore. In caso di collisione, quel bene che la conduce all'odio di ben maggiore, più oggettivo, più durevole; divien male: e l'amor di tal bene non è senza colpa. L'idea dell'essere in universale dall'un canto, dall'altro l'idea degli enti in particolare, spiega nell'uomo quell'apparente contrarietà di natura che lo trasporta ora all'amore d'un bene che non si può trovar nella terra, ora di beni vilissimi (2).

Questa teoria ci spiega la dignità della scienza morale con l'altezza del principio, e con l'altezza del fine. La legislazione morale ha principio nell'essere mentale, ha fine nell'ente assoluto: l'essere mentale, indefinito, necessario elemento, che nell'umana ragione nulla ha che stia sopra lui: l'ente assoluto ch'è la realità dell'essere mentale, è Dio.

Quando la volontà ferma la mente sui difetti o veri o imaginati dell'ente o dell'opere sue, e la allontana dal pensiero de'pregi; o quando la ferma sui pregi veri o imaginati, e la fa non curare i difetti che pur vi sono, la volontà diventa colpevole. Finchè l'uomo contempla la verità, non può mai peccare; quando alla verità vuole aggiungere o detrarre, allora il male incomincia. Ma questo aggiungere, questo detrarre è uno sforzo, il quale si rinnova ogni volta che torna al pensiero la verità, qual è, schietta, invariabile. Cotesto sforzo penoso, se rinnovato con pertinacia, diventa tormentoso e terribile: ecco il rimorso.

Finalmente la forza dell'amore e dell'odio accrescendo, come ab-

(1) Pag. 103. — (2) Pag. 110.

biam detto, il merito e il demerito, da ciò segue che due anime possono amare l'oggetto stesso, e il merito essere diverso secondo l'intensità dell'amore.

Osservazioni

Quasi conseguenze de' principii dall'autore posti io traggo questi assiomi; fra' tanti che trarre se ne potrebbero.

Per l'idea del possibile, l'uomo desidera, cioè ama, è capace di male e di bene.

L'indefinito inorgoglisce; il finito abbatte; l'infinito umilia insieme ed esalta.

Il timore è l'idea del possibile applicata al male soltanto; l'audacia, al bene.

Il concetto del male è positivo; il sentimento è negativo: del bene, al contrario.

Il desiderio perverso erra per l'essere, il retto afferra l'ente.

La virtù sola è quella che previene nella sua semplicità tutti i casi possibili, senza che l'uomo s'affanni nella cieca angoscia di prevederli ad uno ad uno. Perchè la virtù è fondata sulle relazioni necessarie delle cose: or il necessario comprende il possibile tutto quanto, come l'unità forz'è ch'entri in tutti i numeri.

Dall'amor del perfetto ci vengono gli altri amori: e l'istinto del perfetto ci conduce all'indefinito avanzare della ragione, alla religione, alla libertà, alle creazioni d'ogni maniera. L'uomo è animale perfettibile.

L'essere indefinito move la mente a intravvedere, e la volontà umana a cercare l'ente infinito.

Niente è impossibile a Dio. Solo Dio in questa vita e nell'altra può equilibrare la debolezza del poter nostro con la forza dell'imaginare.

Quindi è che, dopo finita la presente vita, l'imaginazione morrà: il sommo Ente e gli oggetti determinati basteranno a riempierci.

Il possibile di per sè solo fa l'imaginazione; il possibile determinato, fa l'intelletto; il possibile attuato o attuabile o determinabile, la libera volontà. Qui è tutto l'uomo.

Più la mente si perfeziona, e più semplifica la generalità de'principii. La semplifica ammettendo un principio generalissimo, e gli assiomi secondarii di cui la scienza formicolava, sbrattando.

La quantità delle cose che pare tanto desiderabile, è quella che più s'avvicina sovente al negativo.

Quegli oggetti e quelle idee son più belle che son tipi più fecondi di più varie realità.

Chi dal tipo ideale non trae tutte le operabili realità, è debole o colpevole od imbecille: e sovente un po' de' tre insieme.

Applicare l'idea del possibile a quegli enti che, secondo la natura degli enti finiti, meglio la soffrono; qui è tutta l'arte del vivere dello scoprire e del governare.

Le invenzioni umane son tutte frutto dell'idea del possibile, applicata a un ente nuovo, a una qualità nuova d'ente.

Gli enti determinati ingrandiscono i tipi dell'indeterminato; e l'idea ingigantita farà mano mano l'opera più gigante. Per potere in atto, bisogna pensare e credere la cosa possibile.

Applicate l'indefinito in modo che rispetti i limiti del finito.

Gli artisti grandi son quelli che la estrema possibilità ideale congiungono con l'estrema reale. E similmente i grand' uomini d'ogni sorte.

ALTRE APPLICAZIONI DA TENTARSI.

Dall'applicazione che fece l'A. della sua teoria filosofica alla scienza morale, ognun può vedere quanto la sia feconda, e può dalla varietà delle applicazioni trarre argomento della sua verità. Nè dubito che ad altre parti dell'umano sapere vorrà l'A. applicarla.

E preveggo già, che, applicandola, per esempio, alla religione, potrà egli dimostrare come i religiosi doveri sieno più angusti di tutti, perchè riguardano il sommo degli enti; come da essi piglino valore i doveri sociali; come, in tutti gli enti sussistenti vedendo una riflessione dell'Ente supremo, lo spirito si sublimi in un ordine di pensieri e d'affetti religiosi e liberissimi; come la somiglianza dell'umana alla divina natura consista nel poter comprendere siccome possibile quel che un giorno si conoscerà sussistente.

Preveggo che applicando questa teoria all'altre scienze filosofiche, l'A. potrà dimostrare non solo la genesi delle idee ma l'ordine col quale le idee si figliano e si succedono e si ridestano: potrà giovare all'educazione mostrando come nello spirito umano s'abbia fin da' primi anni a svolgere questa potenza di formare ogni sorta d'idee con un solo

elemento, come richiamarle tutte al principio da cui derivano, come semplificare i trattati ed i metodi.

Preveggo che, applicata alla scienza del diritto, questa teoria vi spargerà nuova luce, e definirà in che consista il diritto, cioè nella facoltà di sole quelle azioni che riguardano il fine dell'essere umano; non nell'esercizio di quelle che riguardano i mezzi dell'esistere, se non in quanto i detti mezzi sono conducevoli al fine: dichiarerà la gradazione dei diritti secondo la loro maggiore o minore necessità, e per tal modo potrà separarne que' tanti che si chiaman diritti, e che nocciono non che giovare all'esercizio de' diritti veri; misurerà secondo l'ordine degli esseri, i premii e le pene: e a'politici insegnerà non aggravare con pene che toccano l'esistenza, misfatti che l'esistenza della società non feriscono; a non avvilire con premio materiale meriti che appartengono a sfera più alta.

Preveggo come, applicata alle indagini della critica, sia filosofica sia letteraria, la detta teoria potrà riformare i processi logici e i raziocinii estetici, dimostrando lo svolgersi delle idee e de' sentimenti, indicando come e perchè vada congiunta la verità alla bellezza; come nella filologia e nella filosofia sia nascosta una bellezza estetica, e nella bellezza si nasconda una profondamente filosofica verità: indicherà i mezzi di rigenerare potentemente il gusto delle moltitudini, chiamando gl'intelletti alla universale misura di tutte le cose.

Preveggo finalmente che dalla teoria dell' A. le stesse arti belle potranno, sapendo, trarre profitto sì per la scelta degli argomenti e sì per la trattazione: potrà la poesia, profondandosi in quell'indefinito ch'è il carattere dell'umana ragione, allargarsi a un ideale che punto non guasta ma perfeziona la realità delle cose; potrà l'eloquenza apprezzare, meglio che non faccia tra' moderni, i principii d'universalità e di necessità che son base alla credibilità del probabile stesso: potranno le arti della bellezza visibile levarsi dallo studio quasi meccanico delle forme e de' colori e dalla morta imitazione, a quella bellezza intuitiva che i detti studii facilita, e ne'lavori della mano diffonde l'arcana spiritualità dell'ingegno, e alle opere ch'hanno per limite lo spazio ed il tempo comunica non so che d'incommensurabile e d'immortale.

Ed ecco compiuto il faticoso ma dolce lavoro. Dell'opera da me

compendiata i difetti mi paiono, a schietto dire i seguenti. Ordine non sempre severo: che i due primi volumi accennan continovo al terzo; e chi quello non lesse, mal gl'intende. Molte cose importanti cacciate in nota; e il testo a quando a quando ingombro di lunghe dichiarazioni. Alcuni passi di filosofi intesi in senso più ampio che quelli non avesser forse in pensiero. La confutazione d'alcuni larga troppo, d'altri mozza. Poi qualche confusione di linguaggio scientifico, qualche innovazione non forse necessaria.

Ma i pregi: critica de' filosofi arguta, possente; osservazione schietta e nuova de' fatti; arte di porre le questioni in modo che la mente n'abbia aiuto allo scioglierle: erudizione ampia, eletta, rispettosa, fecondatrice: grandi verità dimostrate in modo irrepugnabile, sì che possa accettarle anche chi non accetta l'idea cardinale del libro: amore franco del vero e della gloria italiana: italiano quasi sempre per proprietà, sempre per chiarezza, lo stile. La scienza per questo libro fa un passo: e basta.

GALLUPPI.

ELEMENTI DI FILOSOFIA.

Assentiamo al benemerito autore laddove accenna l'utilità degli assiomi generali (1); laddove tocca dell'universalità delle proposizioni pur singolari (2); laddove dal sentimento dell'identità deduce la distinzione tra l'essere proprio e le modificazioni dell'essere (3); laddove combatte il principio del Degerando che alla sensazione sola di resistenza afferma congiunto il sentimento del *me* (4); laddove combatte l'altro errore dei seguaci del Condillac i quali dalla sensazione di solidità voglion dedurre l'oggettività dell'umano sentire (5); laddove i tre principii posti dall'Hume sull'associazione delle idee, riduce ad un solo (6); laddove indica come le relazioni di somiglianza o di analogia sono nella mente e non nell'oggetto (7); laddove lo stesso giudizio negativo fa derivar dalla sintesi (8); laddove confuta coloro che le idee generali voglion essere meri suoni (9); laddove la reminiscenza subordina ad un'altra più cardinale facoltà dello spirito (10); laddove corregge il Dugald Stewart il quale ne' sogni vede un esercizio dell'umana volontà (11); laddove dilegua l'obiezione degl'idealisti e degli scettici i quali dubitano o fingono dubitare se la vita sia sogno continovo (12); laddove ammette, contro il Loche, un perpetuo pensiero nell'anima umana (13); laddove dichiara contro il Condillac che l'oggettività delle cose esterne non può venire da un abito (14); laddove dalla passività del sentire e dall'attività del volere deduce la differenza ch'è tra il corpo e la sostanza pensante (15); laddove rinchiude nella classe delle proposizioni le domande, i dubbii, i desiderii, le preghiere (16); laddove inculca la necessità dell'ammettere nell'anima i germi delle idee essenziali all'umano pensiero (17); laddove con altre prove conferma la dottrina della spiritualità (18); laddove contraddice al Loche il qual nega l'idea di sostanza (19); laddove distrugge l'errore de'possibili sussistenti (20); laddove distingue la connessione delle idee dalla congiunzione de' fatti (21), e così prova l'idea di cau-

(1) Pag 61. — (2) Pag 114. — (3) Pag. 131. — (4) Pag. 132. — (5) Pag 143. (6) Pag. 189. — (7) Pag. 194. — (8) Pag. 195. — (9) Pag. 199. — (10) Pag. 223. (11) Pag. 230. — (12) Pag. 233. — (13) Pag. 243. — (14) Pag. 256. — (15) Pag. 291. (16) T. II, pag. 24. — (17) Pag. 60. — (18) Pag. 64. — (19) Pag. 93. — (20) Pag. 97. (21) Pag. 101.

sa (1); laddove insegna a non disprezzare troppo leggermente la logica antica (2); laddove s'ingegna di dare un fondamento più solido al principio d'analogia (3); laddove dice che il principio di similitudine è un principio d'invenzione (4); laddove addita la leggerezza dell'ipotesi del Bonnet diretta a spiegare la reminiscenza (5); laddove accenna contro i Cartesiani, che i giudizii non son sempre effetti della facoltà di volere (6); laddove ribatte il sistema elveziano dell'interesse (7); laddove tocca i legami della volontà coll'intelletto e di questo con quella (8); laddove fa contro al Genovesi che crede il piacere una mera cessazion di dolore (9); laddove contro l'Elvezio difende la dignità della virtù (10); laddove distingue la verità morale teoretica dal precetto morale pratico (11); laddove distrugge l'argomento del Bayle contro l'umana libertà (12), e l'altro contro la potenza sublime ch'è nell'uomo al sacrifizio, all'annegazione di sè (13); laddove numera le condizioni del Bello (14); laddove anche alle sensazioni del tatto concede il privilegio di belle (15); laddove filosoficamente considera i secreti della potenza oratoria (16); laddove ragiona intorno alla bellezza della religione di Cristo (17).

Ma quando l'illustre autore adotta, senza badarci forse, i nomi kanziani delle conoscenze *empiriche* e *pure* (18); quando dice che le definizioni non denotano alcun giudizio (19), e che le idee universali son *parti* delle particolari (20), e che la *percezione* del *me* è confusa con la prima sensazione (21), e che l'attenzione è un'analisi (22), e che non ogni idea astratta è idea generale, e che ogni idea generale è idea astratta (23), e che certi ragionamenti non son possibili all'uomo che sogna (24); quando ritiene la genesi lochiana delle idee, e poi ammette delle idee semplici soggettive (25); quando afferma che noi concepiamo il moto ne' corpi come cosa assoluta (26), e che al principio vecchio di contraddizione si debba sostituire la formola proposta dal Kant (27), e che dall'esistenza del sensibile si debba dedur l'esistenza dell'insensibile (28), e che non convenga ammettere una sintesi istintiva nell'uomo (29), e che le idee non si possano mai definire rappresentazioni degli oggetti (30), e che il

(1) Pag. 103. — (2) Pag. 196. — (3) Pag. 296. — (4) Pag. 274. — (5) Pag. 439. (6) T. III, pag. 10. — (7) Pag. 13. — (8) Pag. 17. — (9) Pag. 34. — (10) Pag. 82-114. — (11) Pag. 135. — (12) Pag 144. — (13) Pag. 247. — (14) Pag. 271. — (15) Pag. 275. — (16) Pag. 321. — (17) Pag. 260. — (18) Tom. I, pag. 11. — (19) Pag. 88. — (20) Pag. 126. — (21) Pag. 136, 163. — (22) Pag. 167. (23) Pag. 171. — (24) Pag. 238. — (25) T. II, pag. 14. — (26) Pag. 89. — (27) Pag. 114. — (28) Pag. 126. — (29) Pag. 196. — (30) Pag. 205.

rapporto d'identità sia un elemento tutto soggettivo (1), e che le nozioni d'identità e diversità nascano dall'attività sintetica dello spirito; e che le quattro nozioni di sussistenza, essenza, identità, diversità sieno elementi necessarii alla formazione delle nostre cognizioni sperimentali (2), e che la conoscenza dello stato dell'animo altrui possa esser meccanica (3) e come d'istinto: quando con un' ipotesi si sforza di spiegare l'origine del linguaggio (4); quando tra i motivi legittimi de' nostri giudizii ne numera sei, nè più nè meno (5); quando sostiene che ne' bruti può aver luogo la generalizzazione meccanica (6), e dal paragone fa sorgere l'idea generale (7), e all'imaginazione subordina i fenomeni della memoria (8), e ammette de' giudizii *sintetici* e *pratici* (9); quando nega che sia permesso donar tutto il suo (10); e vuole che le leggi richieste alla bellezza d'una composizione abbian dato origine alla costruzione figurata (11); in queste proposizioni e teorie il dotto A. non avrà tutti seguaci.

Quanto all'ordine e al metodo, se quello che l'illustre nomo prescelse sia il più chiaro di tutti e il più proficuo, potrà meglio de' critici giudicarlo dall'esperienza egli stesso.

(1) Pag. 235. — (2) Pag. 237. — (3) Pag. 263. — (4) Pag. 279. — (5) Pag. 308. (6) Pag. 388. — (7) T. I, pag. 196. — (8) Pag. 225. — (9) Pag. 237. — (10) Pag. 312. — (11) Pag. 323.

COSTA.

DEL METODO DI COMPORRE LE IDEE.

La nitida eleganza con cui Paolo Costa tratta in questo libro le materie della filosofia, mi fa ripensare a cosa osservata più volte: come non sempre i vocaboli chiari esprimano idee chiare e da non lasciar luogo a dubbio. Di che darò qualch' esempio.

Io non intendo come le sensazioni prodotte dall'azione del ventricolo e dell'intestino durante la digestione, e la sensazione dell' esofago durante la deglutizione, e quella degli ureterii nel passaggio dell' orina; possano *sformare* le idee. Certo lo stato corporeo può sull'intellettuale, ma quest' azione non so se si debba chiamare *sformamento*.

Più sotto : » Le sensazioni sono quell'indubitabile fondamento che cercavamo per istabilire la nostra dottrina: le sensazioni sono le prime verità, o fatti interni ... » — Altro è che la sensazione sia l' occasione delle umane cognizioni: altro è che sia il *fondamento indubitabile* della scienza. Se l' uomo non facess' altro che sentire le sensazioni, non conchiuderebbe mai nulla. Perchè l'uomo sappia di sentire, convien che dica: io sento qualche cosa, qualch' ente. Or com' è che la sensazione gli porse l' idea dell' ente ?

» Cessata, dice l'A., l'azione de' corpi che fu causa di sensazioni, rimangono nell' *anima dei modi similissimi alle sensazioni medesime*. Chi ha sentito un odore, un sapore, un suono, *mantiene* nell' *anima* direi quasi un *vestigio* dell' odore, del sapore, del suono. Cotal vestigio, o per meglio dire cotal *sensazione*, in certa guisa *continuata* o *rinnovata* senza la presenza della cosa esterna dalla quale da prima fu *prodotta*, chiamo reminiscenza. Che è dunque una reminiscenza? Ella è quel *modo* semplicissimo a *similitudine* della sensazione, che *rimane* o si rinnova in sè, posciachè sono rimosse le cose ch' essa sensazione produce. Queste hanno l'*attuale loro cagione* nel cervello, *quasi senso interno*, nel quale, senza la cooperazione degli *esterni*, le *sensazioni si rinnovano.* »

Qui direste ogni cosa semplice e chiaro: ma badate un po' meglio. L'A. afferma che, cessata la causa delle sensazioni, rimangono nell'anima *modi similissimi alla sensazione*; dunque sensazioni non sono. Questi modi più sotto li chiama vestigii: tutt' a un tratto *per meglio dire* diventano *sensazioni:* cioè la reminiscenza ch' era un modo simile alla

sensazione, un quasi vestigio, diventa sensazione; la reminiscenza ch'era un *modo rimasto nell'anima*, *un modo mantenuto nell'anima*, diventa *una sensazione continuata:* non è più una cosa simile che rimane; è la cosa medesima che continua. Ma dissi male, *continua:* o continua, o si rinnova; perchè, nota l'A., alle volte pare che *si dilegui* e *si riproduça poi*. Non è dunque un *modo rimasto*, un *vestigio mantenuto*, è la cosa medesima *riprodotta*. Almeno *pare* che sia così; è in *certa guisa rinnovato, in certa guisa continuato* questo *quasi vestigio*.

Quindi venendo a definire la reminiscenza, l'A. non la dice già una sensazione continuata o rinnovata, ma un *modo semplicissimo a similitudine della sensazione:* dopo aver fatto un passo innanzi, ne fa un altro indietro, e si attiene alla *similitudine*. Ma se questo modo *rimane*, egli è dunque la medesima sensazione; se *si rinnova*, non è nè la sensazione nè il vestigio di quella.

Queste, incalza l'A. (e parlerà forse delle reminiscenze, sebbene nel periodo precedente non v' abbia sostantivo a cui legare il detto pronome) queste *hanno l'attuale loro cagione nel cervello*. E non si sa se il cervello sia causa delle reminiscenze o strumento od occasione; non si sa come una sensazione *continuata* possa avere *nuova cagione attuale*.

L' A. aggiunge che il cervello è *quasi un senso interno* (ed ecco un secondo *quasi*). Ma prima aveva detto la reminiscenza *modo rimasto nell' anima, mantenuto nell' anima:* ora com' è che il cervello n'è cagione, com'è che il modo rimasto nell'anima, il vestigio mantenuto nell'anima *rinnovasi nel cervello!* Se nell'anima, perchè nel cervello? Se rimasto, perchè rinnovarsi? E il cervello che è egli? un *senso*, un *quasi senso*, che lavora *senza cooperazione di quelli?* Abbiamo dunque un sesto senso, un quasi sesto senso, in cui si rinnova ciò che nell' anima si continua, in cui si riproduce quello che altrove fu già mantenuto. Questo cervello-senso rinnovatore è un po' men chiaro, cred'io, di quella coscienza della quale il signor Costa si ride.

Dall'intelligenza passiamo alla volontà, e qui similmente atteniamoci al primo anello. — » Abbia il fanciullo, mentr'è molestato dalla fame, la reminiscenza di un sapor grato: in tal caso questa reminiscenza si farà assai viva, ma non produrrà l'effetto che produsse già la sensazione del sapore, cioè non produrrà, col cessare della molestia della fame, il piacere che produsse il cibo; perlocchè resterà nel fanciullo un commovimento interno, ed impotente a fruire la sensazione piacevole e ad allontanare la fame. Teniamo ricordo di questo *commovimento*, per-

ciocchè esso farà parte di quel modo o stato che a proprio luogo denomineremo il desiderio ».

Incomincierò dal notare che tutto questo discorso è ipotetico: *Abbia il fanciullo.* Il signor Costa, con altri, fa dell'ideologia un romanzo; dispone le premesse a suo modo: e non è maraviglia se la conseguenza n'esce netta e sicura. Certamente se il fanciullo della natura fosse quale il Costa lo fa, le dottrine del professore bolognese non ammetterebbero dubbio: ma nè il Costa nè il Condillac hanno ancora provato che le cose passino così propriamente come dicon essi; e finchè non lo provino, sarà lecito tenere ipotetico il loro ragionamento.

Ora vediamo: la reminiscenza, dice l'A., del sapor grato, sarà viva; ma non produrrà la sensazione del sapore. Dunque, io conchiudo, la reminiscenza non è sensazione continuata, non è sensazione rinnovata. Dunque l'A. disdice qui ciò che prima affermava. E soggiungendo tosto, che la reminiscenza non produrrà il *piacere che produsse il cibo*, lo dichiara ancor meglio.

Segue: *perlocchè resterà nel fanciullo un commovimento ... impotente a fruire la sensazione piacevole.* Tanto siam dunque lontani dall'aver nella reminiscenza una sensazione rinnovata, che la reminiscenza produce un *commovimento impotente* a dar la sensazione medesima.

Da tale commovimento il Costa fa nascere il desiderio. — Sì, purchè il *commovimento* sia l' occasione del desiderio, non già il desiderio stesso. Abbiamo veduto che la reminiscenza non è sensazione; ognun vede che questo commovimento non è la reminiscenza: i filosofi son dunque pregati di non fare della sensazione, della reminiscenza e del commovimento una medesima cosa. Ognuno intende poi che dal commovimento interno delle fibre in un corpo affamato, al sentimento pensato d' un popolo che dice: *io voglio*, la distanza non è tale che i filosofi possano misurarla d' un salto, e poi farla sparire.

Con questo brevissimo esame ch'io potrei con uguale evidenza distendere ad altre parti del libro, credo aver dimostrato che la chiarezza del linguaggio non è prova infallibile della solidità de' principii. Certo i filosofi devono parlar chiaro; ma non tutte le cose chiaramente esposte diventano incontrastabili verità. Chi dicesse: *la forza è l' unico diritto*, parlerebbe chiarissimo, se non erro: ma quella chiarezza coprirebbe molte idee oscure, e intralciate assai più che l'idealismo del Kant.

DEGLI ARGOMENTI DELLA SPIRITUALITÀ.

Egli è ben raro ch' un errore passi infecondo di verità alle generazioni venture. Talvolta nel giudicare delle cose corporee, l'uomo attenendosi all'esteriori apparenze piglia a dirittura il contrario di quel ch'è; ma fuori di questo caso (nel qual potrebbesi nondimeno trovare una sublime conferma a quel che diciamo), ogni errore s' appoggia a qualche verità travednta, male applicata, sconnessa dal grand'ordine intellettuale dov'ogni anello è parte insolubile di lunga catena. Chi definisse l'errore *verità riguardata in un solo lato*, non direbbe assurdo. La falsità, ch'è una cosa stessa col nulla, non può invaghire di sè l'attenzione; non può esserne, nè manco, oggetto: e il significato primo del vocabolo *errore* ch'altro non suona che *deviazione*, sembra anch'esso comprovar questo vero.

Adunque in ogni erronea teoria filosofica che ci precedette potrebbesi dimostrare nascosto il germe delle verità che si vennero poi svolgendo. Nell'abuso delle astrazioni era indicata la loro necessità; come nell'abuso delle osservazioni di fatto è indicata l' importanza del fondare sui fatti e sul sentimento (ch'è il primo de' fatti) l' umana filosofia.

L' uomo ama l' unità nell' errore stesso: la prima verità che gli balza sott'occhio diventa il centro di tutte l'altre per lui: o sia amore di novità, o amor dell'inerzia, o sdegno del vedere dagli uomini che lo precedettero disprezzata quella verità che a lui brilla sì viva, o sien tutte insieme queste tre cause, l'uomo si compiace di considerar tutto il mondo della scienza dal punto in cui s'è collocato, o dal punto in cui si trova caduto. Il pieno de'fatti sarebbe troppo lungo a discorrere accuratamente: a lui basta che alcuni di quelli concordino in parte col suo pensiero, quasichè l'armonia parziale non possa talvolta esser vero disordine se si voglia trasportare al gran tutto. Ciò fecero massimamente i filosofi naturalisti, de'quali parlando, verremo anco a dire quel ch'a noi pare che debba stimarsi de'sistemi di craniologia, e d'organologia; che, in quanto sono sistemi, convengono almeno indirettamente nel fine con la scuola de' filosofi naturalisti; in quanto son parti dello studio filosofico, subordinate a principii più nobili, tanto sono a credere necessarie quanto finora neglette.

Recheremo pertanto nella lor piena forza le vecchie obiezioni:

e l'esporle così, darà luogo a qualche conseguenza non nuova ma degna d'essere in nuovo lume riposta.

Le prove di coloro che vorrebbero attribuite a' corpi tutte o parte di quelle facoltà che si fanno proprie allo spirito, son dedotte *dalla genesi delle idee; dall'arcano modo per cui lo spirito comunica al corpo; dalla forza dell'imaginazione che mescola in tutte le cose più astratte non so che di corporeo; dal molto involontario ch'è spesso nella facoltà del pensiero; dall'ignoranza nostra di quel che sia veramente essenza del corpo; dall' onnipotenza di Dio.*

» Le nostre idee, dicon essi (e que'che sostengono l'opinione contraria avranno la sofferenza d'attendere la risposta alcun poco), le nostre idee vengon tutte per la strada de'sensi inquantochè quelle stesse che meno paiono tener del corporeo, non sarebbero in noi se non fossero l'idee degli oggetti corporei. Or perchè cosiffatta dipendenza? Se lo spirito non può sentire ch'è spirito senza aver prima lungamente sentita l'esistenza de'corpi, che cosa è lo spirito? Che ha di comune il corpo con lo spirito, da sentirne così profondamente gl'influssi? »

L'esterne impressioni trapassano all'anima. E come trapassano? Come comunica un corpo con uno spirito? Un'oscillazione con un sentimento? Noi vorremmo sapere se tra le fibre del cervello e l'anima sia, nella loro reciproca comunicazione, alcun salto da fare.

Continuano ancora: » Le operazioni dell'intelletto, secondo voi altri, son collegate con quelle della volontà: l'attenzione necessaria a quelle non è che un atto di questa. Or che è l'attenzione? È ella libera assolutamente? E se assolutamente, perchè non sempre? E se non sempre, che è che le oppon resistenza? Perchè alle mie idee s'attraversa una che tutte le scompiglia, e talor le cancella per alcun tempo? E questo medesimo desiderio dell'attenzione non è egli talvolta soggetto all'impero de'sensi? Con tutta la volontà di raccogliersi, il pensiero non è egli sovente strascinato alle imagini che men vorrebbe? »

Da ultimo: » Sappiam noi l'essenza di quello intorno a che disputiamo? Il corpo, dicono, ha parti; lo spirito no. Ma è ella questa l'essenza o una qualità del corpo, l'essenza o una qualità dello spirito? Chi è che cel dice? In un pezzo di materia a noi sembra impossibile la facoltà di pensare: e parrà più possibile in un non so che, che non possiamo imaginare se non come esistente nello spazio, cioè come materia? poichè la nostra imaginazione non sa dare che imagini. Noi crediamo le fibre del cerebro quali il nostr'occhio le vede aiutato da un microsco-

pio: ma la infinita divisibilità della materia, e per conseguente la sua variabilissima modificabilità, sappiam noi a che possa condurre? Toglierem noi a Dio il potere di far che un ente creato da lui comechesia, pensi e senta? O mostri almen di pensare? Come Dio ha create le bestie per nostr'uso, non potrebb'egli averci creati noi per diletto d'un'altra specie di creature migliori? »

Rispondo. L'uomo nella sensazione è passivo. Supposta anche in alcune fibre una reazione al moto d'alcune fibre, anche questa reazione (sebbene il vocabolo suoni altro che passività) non potrà riguardarsi che come passiva. Ora io sento in me qualche cosa di più; sento una forza d'azione: la esercito molte volte a mio senno; contrasto con essa all'impulso dell'esterne impressioni, perfin delle interne. La stessa attenzione che rende l'anima atta a ricevere con più forza le impressioni esterne, la stessa attenzione è un'attività che non può confondersi colla impressione del senso. Ell'è talvolta indebolita o stornata involontariamente: questo caso, foss'anche più frequente di quel ch'è, mi dimostra due forze contrarie pugnanti.

La forza pertanto d'azione, nell'anima, è un fatto indubitabile come qualunque impressione de'sensi, inconciliabile con la natura del corpo, quale è cognita a noi. Perchè il corpo non si move da sè: mosso da altri, segue leggi invariabili per cui non può soffermarsi nel corso, non può raffrettarlo, non allentarlo, senza una forza che a ciò lo costringa o lo inciti. Il mondo corporeo non ha eccezioni alle leggi generali del moto; nel mondo intellettuale la forza dell'attività varia sempre (1).

Se si oppone, non essere impossibile a Dio la creazione di corpi operanti da sè, sarà facile il rispondere che codesti nuovi corpi sa-

(1) Si potrebbe abusare dei principii del Kant sopra la libertà per difendere il materialismo: tanto è vero che gli estremi si toccano. Ma la lotta interiore della volontà sarebbe sempre cosa inesplicabile co' meccanici moti. Le lunghe battaglie, a cagion d'esempio, della virtù con l'amore, ove non fossero che oscillazione di fibre, distruggerebbero l'uomo. Si ha un bel ricorrere all'onnipotenza, e gridare: non potrà Dio far le molle dell'uomo indestruttibili a certe violente agitazioni interiori? — E perchè dunque sarebber esse destruttibili a certe esterne agitazioni violente assai meno? Nel sistema de'materialisti convien sempre supporre una materia indipendente affatto dalle leggi della materia, convien sempre ricorrere ad un ragionamento, simile affatto al seguente: — Chi vorrà torre a Dio la potenza di far che il ghiaccio sia fuoco? — La risposta è facile. Se, quando voi dite *fuoco*, intendete *ghiaccio*, io concedo che Dio può far *ghiaccio* del *fuoco*. Se quando dite *materia*, intendete una natura diversa affatto dalla materia che voi conoscete, la questione è mutata.

rebbero *essenzialmente* diversi dai nostri; non sarebbon più corpi. Anche qui la questione riducesi a un gioco misero di parole. Non si tratta già di sapere se un'*anima*, chiamata *corpo* da voi, possa avere gli attributi dell'anima: ma se tutte le idee che noi comprendiamo sotto il vocabolo *anima*, siano o no inconciliabili con le idee che abbracciamo sotto l'altro di *corpo*. Non vale qui farsi scudo dell'umana ignoranza: si tratta di quel che sappiamo, di quel che sentiamo; si tratta di confondere o di distinguere due uffizii di cui non possiam dubitare.

Quest'idea d'azione pertanto, che congiunge in sè sola le idee di potenza, d'intelligenza e di volontà, quest'idea che alla fine è un sentimento, pare a noi dimostrativa della spiritualità di nostr'anima; esplicativa, in alcun senso, della natura dell'anima.

Questo stesso principio scioglie gli argomenti contrarii. Le idee determinate ci vengono, per la via de'sensi; ma la via non è già l'idea: l'azione ch'i' esercito nel riconoscere l'impressione de'sensi e nel giudicarla, è altro che quella impressione. Quantunque nella formazione e nel richiamamento delle idee l'uomo non sia sempre libero affatto, pure egli è sempre in alcuna parte attivo. Del mischiarsi alle idee più astratte non so che corporeo, altrove si cercano le ragioni; qui basta concedere il fatto: basta, dico, assentire che nel pensiero si perde una delle qualità principali della materia, l'estensione; che l'anima percorre lo spazio in meno d'un lampo, senza che questa forza si possa spiegare con leggi corporee. Se l'uomo ignora come possa un corpo sopra lo spirito, uno spirito sopra un corpo, non può negare che possa. E sa egli come possa il corpo sul corpo? Per negare all'uomo la spiritualità, voi dovete negargli ogni attività: per negargli ogni attività, dovete negargli sin l'idea dell'azione.

Ed è a notarsi come noi della *passività* non possiamo formarci idea netta. Nell'atto di riconoscere un ente come passivo, non possiamo pensar che a due cose: o all'azione che su quest'ente esercita l'altro; o all'effetto di quest'azione ch'è azione esso stesso. Non è difficile concepir questo vero ch'ha continue prove nel nostro modo d'intendere. Adducianne un esempio materiale; perchè sia meglio accettato. Io veggo un corpo moventesi, ch'opera sopra un altro: quali sono le idee che cotesta azione in me desta? L'idea del corpo moventesi, e di quello sul quale e'si move. La prima è un'azione; la seconda un'azione anch'ella: ecco come. O questo corpo, che chiameremo passivo, è messo veramente in moto; ed allora io considero l'azion sua del moversi, che

a me par sempre un'azione: nè della passione dell'esser mosso altr'idea posso farmi che questa, cioè del suo moversi stesso. O non si move apparentemente in alcun verso (dico apparentemente, poichè qualche moto ei è sempre); e questa immobilità m'indica tutt'altro che passività, mi dimostra piuttosto una forza prevalente all'azione del primo motore.

Ora posto che della passività non possiamo dipingerci nella mente veruna idea; posto che questo vocabolo *passività* non può altro svegliare in noi che due idee d'azione; posto che la sensazione non è che un impulso, e che questo impulso suppone un agente che in sè lo riceva; resta a vedere come quest'agente sia di natura diversa dalla fibra impellente.

Tutto ciò ch'è materia, non ha moto da sè: chi volesse imaginare un corpo dotato d'altre leggi che quelle dell'inerzia, imaginerebbe un nuov'ente, incognito a noi: e sarebbe poi una seconda questione se possa essere materia insieme e suscettivo di moti suoi proprii, vale a dire spontanei. Certo è che i corpi, quali noi n'abbiamo l'idea, non han moto da sè. Volendo dunque imaginare una serie indefinita di corpi, moventisi l'uno col mezzo dell'altro, converrebbe ascendere a un punto d'azione spontanea, cioè indipendente dalle leggi del corporeo movimento. Quest'azione nell'anima è un fatto: convien rinnegare il sentimento cioè la propria esistenza, per non consentire ch'io possa a ogni mi' arbitrio (fuori de' casi straordinarii i quali non fanno che confermare la regola) movere i miei piedi fermati, o fermarli se mossi. Se a questa regola fosser anche più eccezioni che casi ordinarii, basterebbe un solo, in cui fosse evidente essere in me un'azione indipendente dalla legge d'inerzia, perchè ne seguisse essere in me una natura superiore alla natura corporea.

La cardinal prova della spiritualità dell'anima è una: ed è in noi. Con chi nega sentire in sè questa forza d'azione, non si può disputare. Quindi segue che la spiritualità delle anime degli altri uomini non s'ha che per analogia: e per credere un'anima ragionevole in quelli, è necessità di provare o di credere l'esistenza d'un primo agente infinito, e dedurre da' suoi attributi la spiritualità delle altr'anime.

Pare a noi che il principio qui stabilito abbia una prova di verità nella sua propria evidenza, poich'è fatto interno, tanto meno negabile degli esterni quant'è più prossimo a noi: nella semplicità sua, poichè mostra ad un tempo con l'immaterialità la libertà dello spirito: nella sua fecondità finalmente, poichè conduce per induzione necessaria al-

l'Agente supremo: essendochè l'idea d'azione s'appunta nell'idea d'un' azione assoluta, e quivi solo riposa.

Considerata la cosa, come parecchi fecero, dal lato solo del sentimento, era dobbia: perchè nel sentimento, qual comunemente s'intende, entra un'idea di passività, qual s'intende comunemente, cioè l'idea dell'esterna impressione che si riceve. Conveniva fermare in questa medesima recezione dell'impressione esterna, il punto attivo; conveniva sostituire all'idea del *sentimento* l'idea dell'*azione*, perchè la dimostrazione acquistasse il suo lume.

Un de' più noti argomenti della spiritualità, che s' immedesima poi con quello del sentimento, è dedutto dall'unità ch'è sentita nell' uomo, e non propria della materia ch' è essenzialmente composta. Ma perchè quest'argomento è soggetto ad un'obiezione non lieve dalla parte contraria, non era da proporlo per sommo. Gli è ben vero che la risposta a codesta obiezione può essere ella medesima un trionfale argomento: ma la risposta non fu, per quel ch'io sappia, data qual si doveva. Se non è troppo ardire, proviamci.

Dicono i materialisti che le idee nostre venendo tutte col mezzo de'sensi, noi non possiam concepire idee semplici, ma tutte sotto una forma visibile. Noi sosteniamo all'incontro, che l'uomo non può concepir nulla di composto nel senso della materia, e che tutte le idee si riducono ad unità. Dirò come.

Basta che mi si conceda contraddittoria la proposizione, che due faccian uno. Se l'uomo non può concepire che la pluralità sia unità, non può nemmeno concepire l'idea d'un ente composto se non che considerandolo non nelle parti ma nel tutto; non com' ente composto ma com' ente percetto nell'unità dello spiritual sentimento. Quand'io penso a due parti d'un tutto, penso a ciascuna di quelle divisamente; se voglio unirle, posso bensì pensare a quel tutto che ne risulta, ma non alle due parti confuse in un tutto. Basta por mente al proprio modo d' intendere per accertarsene. Le idee più composte non son dalla mente riguardate se non come un tutto esistente da sè: ove si voglia suddividere, ciascuna idea per sè diventa soggetto dell'attenzione; ma l'animo non può nell'atto stesso pensare all'unità qualunque del tutto, e alla moltiplicità delle parti. La rapidità ond'ella passa dall'una all'altra idea non dee illuderci. Tanto dunque è lungi che noi abbiamo l'idea di cose composte in quanto le sono composte, che queste medesime cose composte non possiam riguardarle che sotto certa unità. Ed in quel

modo che l'anima conscia di sua attività, la dona ai corpi medesimi, e suppone atto d' intelligenza laddove non è che meccanico moto (onde nasce la lingua metaforica e la poesia, ch' è prova sublime dell' umana dignità), così l'anima conscia di sua unità non può considerare che sotto qualche riguardo d' unità tutto quanto le si fa oggetto al pensiero. Questa specie d' unificazione, a dir così, materiale, non è che un emblema della spirituale unità; ma sarebbe inesplicabile ne' principii del materialismo, ne' quali, per ispiegare come che sia un ragionamento, convien dare un moto diverso a ogni menoma particella della materia, o convien ricorrere al comodo argomento che *tutto è mistero.* Dopo queste parole che i filosofi naturalisti ripetono volentieri, io non veggo come più possano opporre l'inesplicabilità dell'influsso del corpo sullo spirito, ed a vicenda. Misteri son le cagioni de' fatti; ma i fatti restan pure evidenti. Ad effetti diversi cause diverse: quest'è la regola della logica più comune.

Riassumiamo. Il principio d'azione ch'è in noi, prova un ente diverso dal mezzo della sensazione; prova l'intelligenza con la volontà; prova indirettamente l' esistenza di Dio. Il principio d' unità che traluce anche nelle idee più composte, e nelle idee degli oggetti composti, dimostra che l'unità è nell'essenza dello stesso pensiero. Potrebbesi opporre che quest'unità è il sentimento appunto d' un tutto considerato non nelle parti, ma sol come tutto, e quindi com'uno. Ma l'idea di unità, rispondiamo, è tanto più mirabile quanto più complicato è quel tutto che s'aduna in un punto: quanto più materiale io dico, è il tutto pensato, tanto più l' idea una ch' io n' ho, indica l' immaterialità dello spirito.

Ma io non credo che miglior modo ci sia di conoscere all' ultima evidenza una verità, quanto il prendere in esame le contraddizioni di coloro che l' hanno voluta combattere. Prenderemo alcuni tratti del primo capitolo del Tracy, acciocchè non paia che l' errore da noi a tutto studio s'accatti nelle varie parti dell' opera.

1. *Pensare è sempre sentire: e null'altro che sentire.* (Sentire una impressione corporea, sentire una connessione d'idee, sentire una ricordanza, sentire un desiderio).

Ecco tutto il sistema, fondato sopra l'equivoco della parola *sentire.* Chi dicesse: » la concupiscenza è un ardore, il fuoco è un ardore, l' ira è un ardore, l'ubbriachezza è un ardore, l' amor di Dio è un ardore, lo Spirito santo è un ardore: dunque il fuoco, la libidine, l'ira, l' amor di

di Dio, l'ubbriachezza e lo Spirito santo, sono *null'altro che ardore:* » farebbe il medesimo ragionamento. Che il pensare sia sempre sentire, noi vel concediamo; ma che dal sentire un pugno, al sentir l'amicizia, al sentir la bellezza de' versi d'A. Manzoni, non ci sia differenza; e che il pugno, l'amicizia, i be' versi facciano null'altro che *sentire*, presa questa parola in un senso solo, quest' è che nessuno vorrà consentire. Quando noi distinguiamo la sensazione dal sentimento, quando diamo alla prima la passività, al secondo un'attività più o men forte, non dimostriam noi che la voce *sentire* ha due sensi? Credete voi che il sentire la relazione di due idee sia un sentimento così passivo com' è il sentire la gotta? Non crederci. Ad ogni modo bisognerebbe dimostrarlo: e non far mostra d'averlo già bell' e provato con l'equivoco della parola *sentire.*

2. *Sentire è ciò che voi sapete, ciò che provate.*

Perchè la parola *sentire* avesse l' onnipotenza di far l' anima materiale, converrebbe dire all' incontro: sentire è ciò che voi non sapete. Ogni vocabolo d' intelligenza, in cui entra necessariamente l' idea d'azione dee essere escluso da tale teoria. S'altri credesse temperare la crudità di quel detto aggiungendo: sentire *è ciò che provate,* per confonder così l'idea del *sapere* con l' idea del *provare*, questi non potrebbe negarmi ch' anche nel *provare* è qualcosa d' attivo. Chi *prova, sa:* chi *sa*, pose *attenzione* all' oggetto; nell' *attenzione* è *spontaneità:* quest'è un fatto non men dubbio di qualsiasi più certa impressione de' sensi.

3. *Pensare è avere delle percezioni e delle idee: le nostre percezioni o idee (ed io fo queste due parole assolutamente sinonime), sono cose che noi sentiamo: per conseguenza pensare è sentire.*

Se il prendere due parole diverse per una medesima cosa senza provare come ciò sia, se non che citando una terza parola che s'applica in due varii sensi a due varie idee; se questo, dico, è formare un sistema, noi non sapremmo cosa più facile al mondo del formare un sistema. Si comincia dal dire *assolutamente sinonime* le parole *percezione* ed *idea;* con che prova?

Il Compagnoni, lo stesso Compagnoni qui scopre la confusion de' due sensi, e nota: » sentire, filosoficamente, non è un'azione, è piuttosto un patire azione: quindi parrebbe forse più conveniente dire atto di sentire ». Questa nota distrugge l' intero sistema.

DELLE ENCICLOPEDIE.

Non pochi sono gli studii che, amati con ardore da taluni, son tuttavia da molt'altri derisi o aborriti come vani o dannosi. L'erudito tiene a vile l'ingegno del grande poeta, il poeta si fa beffe della vieta suppellettile del paziente erudito: certa teologia grettamente schizzinosa sdegna gli argomenti che alla verità somministrano le meditazioni del filosofo; certa filosofia non vuol conoscere altro vero se non quel che s'annusa e si palpa: gli amatori delle ampie teorie lasciano agl' inetti, come cosa vile, l'esperienza; il lavoratore meccanico si gloria d'ignorare le teorie che non intende, e senza le quali, dic'egli, per tanti secoli camminarono le arti necessarie alla vita. Nè questo disprezzo vien sempre da ignoranza o da stupidezza, ma o da affetto soverchio a una tra le tante parti dell'umano sapere (giacchè siccome nelle chimiche operazioni la ripulsione apparente non è che prevalente attrazione, così negli affetti l'odio non è che conseguenza d'amore smodato); o da affetto soverchio, o da inconsideratezza, o da inesperienza. Il miglior modo pertanto di scemar fede alle declamazioni di questi disprezzatori d'una parte dell'amplissima e svariatamente una verità, si è mostrare l'utilità che dal disprezzato studio proviene al soddisfacimento d'un qualche umano bisogno.

Non mancherà chi vedendo alcuni uomini di scienza occupati a costruire il grand'albero delle umane cognizioni, opponga loro a un dipresso; che tale lavoro è inutile, dannoso, impossibile a compiersi: inutile, perchè se le dottrine son false (e chi potrebbe vantarsi d'essere infallibile in tutto?), l'ordinarle a questo modo è il medesimo che moltiplicare l'errore per quante suddivisioni si viene il sistema distribuendo; se vere, stanno da sè, e nella mente di ciascun uomo s'ordinano come meglio a lui torna, senza ch'altri c' imponga un determinato numero di categorie; dannoso, perchè cotesta quasi pedantesca classificazione mandata a memoria, può far presumere agl'inesperti di possedere non una scienza soltanto ma la scienza delle scienze; può in luogo delle idee porre i nomi, e confondere le dottrine col loro registro, le verità col posto ch'esse occupano, o naturale o arbitrariamente assegnato; impossibile, perchè a bene classificare tutte le parti del sapere, converrebbe conoscerle tutte a fondo, e non solo quali ora sono ma quali furono nella successione de' tempi, e quali andranno di giorno in giorno

mutando e ampliandosi nel più lontano avvenire; impossibile, perchè tutti i sistemi finora inalzati, han trovato contraddizioni forti, e vere.

Le difficoltà che stanno contro lo studio del quale trattiamo, stanno contro gli esercizii tutti della mente e dell'animo umano; e son dirette non allo studio in sè ma piuttosto a certi modi di praticarlo. Quando gli abusi son gravi, si fa di questi argomento contro la cosa abusata; argomento ingiusto, ma al quale i colpevoli dell'abuso non hanno risposta. Avviene spesso in tutti gli studii e le istituzioni, che a lungo andare o si dimentica o si falsa il lor fine: ed è sentenza di Bacone che: » in tutte le scienze, fra gli errori il più grave gli è il deviare dal fine loro ». Or a qual fine si son eglino compilati i lavori che tendono a classificare le umane dottrine? A qual fine si posson eglino compilare? con quali utilità? Distinguendo uffizio da uffizio, noi troveremo e fino a quanto sien vere le accennate riprensioni, e quel che convenga avere in mira per evitar le più gravi.

I. O lo studio enciclopedico si considera come il fiore di tutte le verità che dalle umane dottrine sono illustrate, come il complesso di quelle verità universali che in ciascuna scienza o arte trovano applicazione e conferma: e in questo senso l'enciclopedia corrisponde a una specie di metafisica; metafisica quale non fu tentata finora. Lo studio che con questo nome s'intende da' filosofi non è che una serie di proposizioni ontologiche, psicologiche, cosmologiche e di teologia naturale, più o meno acconciamente ordinate insieme, secondo lo scopo e l'abilità degli autori. Un di quelli che considerarono la metafisica come scienza enciclopedica se non in pratica almeno in teoria, è certamente Aristotele (ch'io in materia di filosofia non arrossirò di citare) (1); e lo mostra

(1) Questa mente sovrana non ha di bisogno di lodi, molto men di difese. Me siami lecito notare come il grande sforzo col quale Cartesio atterrò il trono de' peripatetici, non fa che accrescere il merito di colui che gli avea quasi porta in mano l'arme con la quale atterrarlo: tanto deviarono dal maestro i suoi tanti seguaci. Nel terzo infatti della *Metafisica* io trovo: » Chi vuol possedere alcuna parte di scienza, deve saper dubitare; giacchè la cognizione vera non è che la soluzione del dubbio ». E dopo un capitolo aureo tutto, conchiude con questa sentenza, che a' molti dei moderni scettici giungerebbe opportuna: » ell'è cosa difficile il ben dubitare ». Questo principio che in metafisica è tenuto felicemente da Aristotele fino e tanto ch'egli combatte le idee di Platone, e' lo abbandona poi (solita colpa dell'umana debolezza) quando s'accinge a proporre le proprie. Di questo principio nella *Poetica* egli ha fatto, per verità, ben poco uso; ma nelle scienze naturali lo applicò nel modo che i dotti sanno; e dovunque l'applicò, fu grandissimo. — Un ingegno che per forza e se-

fra le altre la sentenza di lui: » Principalissima delle scienze è quella che studia la ragione ed il fine di tutte le cose e azioni ». In più altri luoghi egli ammette chiaramente una scienza composta degli assiomi comuni a tutte le scienze o a di molte, senza però fermarsi a svolgere quest' idea (1).

La metafisica enciclopedica di cui parliamo è cosa, a quel ch' io sappia, intentata: perchè fino ad ora la sollecitudine, e lo scusabile orgoglio che ritiene gli scienziati ciascuno entro a' limiti delle proprie discipline, impedì loro raccoglierne le conseguenze più generali, le quali, sommate con tutte le conseguenze generali dedotte da tutte le altre scienze, verrebbero a dare le leggi più somme che governano la natura degli spiriti e de' corpi, quale noi fino ad oggi la conosciamo. Bacone, che, a giudicare dalle apparenze, dovrebbesi dire il più forte avversario dell' idea d' Aristotele, la conferma laddove insegna che gli assiomi generali dedotti dalle particolari esperienze facilitano più l'invenzione di nuove verità, che non farebbe il versar sempre nella minuta raccolta de' fatti. E questa degli assiomi generalissimi egli chiama col nome di *filosofia prima* (2), per distinguerla da quella che comunemente s'intende col nome di metafisica: e più volte ritorna sull' idea medesima, inculcando che dall' alto soltanto si domina il campo della verità quasi da sublime vedetta, e che un' opera la qual tratti le sommità del sapere si desidera ancora. Con un principio generale alla mano io posso, dic' egli, non solo trovare l'applicazione d'innumerabili casi particolari, che s'io mi perdessi nelle individualità, dovrei sperimentare ciascuno da sè; ma posso inoltre tentar delle vere scoperte cercando d'assoggettare alla prova del detto principio quegli oggetti che sott'esso apparentemente non cadono ma che seco potrebbero avere secreto legame. E non solo i generali assiomi abbreviano il cammino dell' esperienze, ma aprono vie nuo-

verità non cedeva ad Aristotele, san Tommaso, si mostra anch' esso persuaso del metodo del maestro, e lo dice: e l'opera sua maggiore è tutta a modo di questioni, dove i ragionamenti dalle obiezioni cominciano. — Al passo citato d' Aristotele mirava Dante laddove dice: Inf., XI. *Tu mi contenti sì quando tu solvi, Che, non men che saver, dubbiar m' aggrata.* E Par., IV. *Nasce ..., a guisa di rampollo, Appiè del vero il dubbio: ed è natura Ch' al sommo pinge noi di collo in collo.*

(1) Veggasi questo principio chiaramente ripetuto anco in Porfirio (Isagoge, c. 2). Tutto ciò che riguarda la metafisica enciclopedica, e che trovasi sparso nelle opere d'Aristotele, è nettamente riassunto dal Pacio in un breve capitolo *Delle istituzioni logiche*.

(2) N. Org.

ve alla mente: appunto come que'calcoli algebrici che non solo si possono applicare a infinita serie di casi con certezza costante, ma possono portare in molte arti e scienze una nuova esattezza. Nè contento di ciò quel grand'uomo, ben conoscendo quanto sia difficile dimostrar l' importanza di cosa della quale il più degli uomini non ha cognizione positiva, si ferma a dichiarare la su' idea con esempi. Osservate, dic'egli, l'assioma: due cose uguali a una terza sono uguali tra loro. Questo medesimo è la base della verità del sillogismo; dove la minore è appunto la terza proposizione presa per modulo di confronto. Eccovi una medesima verità diramata in due scienze diverse, la logica e la matematica. Così la legge del numero tanto ha luogo nella musica quanto nella legata e nella sciolta eloquenza (1). Così molte proprietà della proporzione geometrica trovano applicazione inaspettata nella scienza degli umani doveri e diritti. Così quella massima: che tutto muta nel mondo, nulla perisce, è tanto vera in psicologia quanto in fisica. Ond'è che il mondo corporeo, è quasi specchio e simbolo del mondo morale. Nè queste, soggiunge, son mere similitudini che l'imaginazione intravvede e che non hanno nella realità fondamento (2); sono relazioni fondate nella natura delle cose: ed è la natura appunto che di coteste leggi sovrane ci mette sulla via quando tra' più disparati oggetti ci fa sentire applicazioni sempre nuove del principio d'analogia, fonte di tutte le grandi scoperte, e base di tutte le invenzioni.

Le accennate idee di Bacone ch' ho raccolte dalle varie sue opere, potrebbero riuscire feconde di metodi utilissimi: per questo ho voluto insistervi tanto a lungo. E tanto è più alta questa filosofia prima da quella che con aria di spregio vien da taluni chiamata metafisica, che il D'Alembert istesso, uomo che d'astrazioni molt'alte non si dilettava, insiste sull'idea di Bacone (3), e la dichiara con queste parole: » Più si riducono a pochi i principii d'una scienza, e più que'pochi acquistano estensione, più diventan facili ad essere intesi. In tale riduzione di principii è posto il vero spirito sistematico, ch'è tutt'altra cosa dallo spirito di sistema. » — Ed è singolare nel seguace del Loche questa confessione, che del resto è verità incontrastabile: » più la scienza s'innoltra nelle particolarità del mondo de'corpi, e più la nuova luce

(1) Aug. Sc.
(2) N. Org.
(3) Pref. Enc.

che vi si diffonde, viene a scoprire di tenebre e di misteri. » — Onde si deduce che volere ingolfarsi nelle particolarità della materia per trovarvi le leggi regolatrici dell'intelligenza, è inutile ed ingrato lavoro.

La verità da Bacone insegnata, e accettata dal D'Alembert, sulla fecondità dei principii generali della scienza, questi la comprova con esempi più notabili ancora. Ed afferma che tutti quasi i teoremi matematici non sono che una traduzione variata di pochi principii.

Il signor Pamphilis, è, a quel che noi sappiamo, il solo ch'abbia considerato lo studio enciclopedico da quest'altezza: senza però mantenervisi; ma dopo gettato sovr'esso uno sguardo, discese alla metafisica pretta.

Non tutte le particolarità, nota lo Chambers, si possono dalla contemplazione dei generali dedurre: e, per usare un'imagine di questo scrittore, non basta lavorare sotterra alle fondamenta dell'edifizio nè giova porsi a fabbricare l'ultimo piano innanzi d'aver reso abitabile la parte di mezzo, senza la quale vacillano le torri sopra edificate e sono inutili le fondamenta. Ma questo non toglie che le sentenze dei citati filosofi non sien vere: alle quali s'aggiunge la seguente « uomo a cui l'entusiasmo fanatico tolse quella lucidezza e sicurezza di mente, di cui la natura l'aveva liberalmente fornito. — » Più alto, dice il Diderot, sarà 'l punto dal quale considereremo gli oggetti, e più largo sarà lo spazio che ci si offrirà a contemplare, e più grande l'ordine che i nostri studii prenderanno ». Ed altrove: » Ogni scienza, ogni arte ha la sua metafisica: e questa appunto dev'essere la principal parte d'un' opera enciclopedica. Senz'essa il letterato, lo scienziato, l'artista camminano nelle tenebre: e se pure avanzano, fanno come il viaggiatore sviato che tiene il retto cammino e non sa di tenerlo ».

II. Si può considerare inoltre lo studio enciclopedico come il complesso di quelle norme di metodo dietro alle quali gioverebbe regolare lo studio di tutte le scienze: e siccome dal sopraccennato scopo verrebbe una metafisica enciclopedica, così da questo una logica enciclopedica. Per raccogliere gli ultimi risultati delle scienze, vale a dire le verità certe, e universali veramente, conviene aspettare che tutte o in gran parte almeno le scienze sieno mature: da che siam lontani. E appunto acciocchè vi s'indirizzino, conviene incominciare da'metodi.

Con quali avvertenze osserveremo noi i fatti della natura che non cadono sotto i sensi? Havvi egli un metodo che, a qualunque scienza applicato, possa riuscire fecondo? A sì grande questione risponderebbe

la logica enciclopedica della quale parlavo: lavoro che dovrebbe sempre fondarsi sulla esperienza de' metodi nelle varie scienze, ne' varii paesi e nelle varie età praticati; lavoro che non potrebbe riuscire perfetto, perchè l'esperienza ogni giorno verrebbe insegnando metodi migliori di conoscere il vero, ma gioverebbe ad illuminare appunto la via degli esperimentatori e dirigerli a fin comune. Quella logica delle scuole nostre che insegna le fonti degli errori e gli spedienti dell'argomentazione, non ha nulla quasi che fare con la logica che noi proponiamo, la qual dovrebb'essere quasi ferro destinato a trar dalla selce nuove scintille.

L'uomo ch'in questa parte ha più chiaramente annunziate le idee più luminose, è Bacone (1). L'assioma ardito di lui era: *tale aliquid invenire per quod alia omnia expedite inveniri possent*. Egli intendeva che dalla storia bene ordinata dello scibile, e dalle tavole d'esso ben compilate risultasse un metodo da potersi applicare non solo alle operazioni della mente ma a tutta quant'è la natura. E però chiaramente distingue questa sua dalla logica ch'egli chiama volgare. La distingue e nel fine, e nell'ordine della dimostrazione, e ne' principii da dimostrare. La logica, dic'egli, da noi desiderata, cerca non gli argomenti ma le arti, non le conseguenze de' principii ma i principii stessi, non le ragioni probabili ma i metodi pratici: non tende a vincere l'avversario con la disputa ma la natura con l'opra: rimette in discussione le cose dalla logica comune accettate per vere: è veramente inventrice. Bacone in tutte l'opere sue che riguardano tale argomento (*Degli aumenti delle scienze*, *Il nuovo organo*, *Il globo intellettuale*) in tutte ha per mira la riforma de' metodi: persuaso anch'egli forse di quella sentenza aristotelica, che rinchiude un rimprovero vero sì ma impossibile ad evitare (2): » ell'è cosa assurda cercare la scienza insieme e il metodo della scienza ».

Dico *impossibile ad evitare:* perchè la natura della mente umana è tale che solo cercando la cosa si giunge a trovare il miglior metodo di cercarla: e per bene sperimentare, conviene aver più volte tentato l'esperimento. Quindi è che 'l perfezionamento del metodo il più delle volte è conseguenza delle grandi scoperte. Ma appunto da ciò si prova l'utilità dello studio enciclopedico, degnamente fatto: in quanto che

(1) » La logica ch'ora abbiamo è inutile all'invenzione delle scienze ». Bacone.
(2) Met., II, 3.

quelle stesse notizie che forse nella mente de' più entreranno slegate o confuse o leggiere, serviranno nondimeno con la varietà loro a vincere certi errori. » Uno studio solo, osserva lo Chambers (1), dà all'intelletto una certa sua piega, e tutto lo volge da un lato: per raddrizzarlo giova adôprare uno o più studii diversi ». E così, abituandosi l'uomo a riguardare le cose in varii aspetti, previene il pericolo delle ostinazioni colpevoli, degli stolti odii ed amori, e delle risse che da quelli s'accendono; sa discernere ciò che nelle opinioni altrui è di retto, sa spiegare gli errori vedendone l'origine, e sa compatirli.

» Il fine dello studio (è pensiero dello stesso Chambers) non è tanto rimpinzar la memoria de' pensieri altrui quanto esercitare la mente a retto pensare. La scienza è pregio secondario; primario è la mente sana. Delle idee con lo studio acquistate la più parte dalla memoria svanisce: se tutte non le possiam ritenere, serviamcene per allargare, per addestrare la mente; per renderci sempre più sensibili al vero ed al bello. Molte cose giova leggere, ritenere non giova ». La varietà degli studii può dunque esser utile al perfezionamento di quella logica generale che, a qualunque studio applicata, lo agevola e lo feconda.

Non sarebbe difficile trovar negli scritti de' filosofi antichi qualche frase che in apparenza esprima l'idea di Bacone (2). Ma non v'ha cosa più facile del prendere equivoco circa il concetto che sotto certe frasi generiche racchiudono gli scritti d'altra età e d'altra lingua. Si risica spesso di dare agli antichi le nostre idee, e d'accrescere o scemare con interpretazione anacronica il merito delle loro dottrine. Chi, per esempio, nel leggere in un vecchio trattato d'un innovatore il qual vantava d'abbattere l'aristotelismo: che il metodo dev'essere assoggettato a precetti *cattolici* — che v'ha una dialettica comune a tutte le cose non solo per giudicarle ma per inventarle — ch'essa è nelle scienze come la luce nel mondo — che i grand'uomini hanno sempre ad essa obbedito ma senza saperlo — chi non crederebbe dover riconoscere in queste espressioni la stessa idea di Bacone; e darne il merito a un libro stampato nell'anno in cui l'inglese filosofo nacque? (3). Or leggasi cotesto

(1) Pref. al Diz.

(2) Si citano il Fedro di Plat.; — Arist. Top. I, 8; — Rhet., III; — Cic., Top.

(3) Petri Rami, De Dial., l. II, pag. 10. La filosofia del Ramée ebbe seguaci non pochi, fino ai tempi del Bayle. *V.* Ramus.

trattato: e, dalle citate parole in fuori, dicasi se nulla v'abbia che si levi un po' dalla logica pedantesca (1).

L'autore del Nuovo Saggio sull'origine delle idee: » Quasi mediatrice fra la scienza prima e le applicate starà la logica; scienza pura anch'essa, che tratta de' principii o regole di applicazione della forma della ragione » (2). Poi in una nota soggiunge: » La logica può essere universale, che contiene i principii d'applicazione dell'idea dell'ente a tutto lo scibile; e particolare, che contiene le regole d'applicazione di questi principii alle singole scienze ». In questo breve passo è accennata un'idea cardinale con più chiarezza che in tutti i trattati del cancellier d'Inghilterra; è preso sul serio ciò che l'Alstedio dice del sistema di Lullo, ch'e' debb'essere il *lapis lydius*, la pietra di paragone di tutto lo scibile (3); ed è dato il più nobile senso a quelle parole dello Stagirita: che la dialettica è la via universale di tutte le scienze (4).

III. Le due trattate maniere di considerare lo studio enciclopedico son collegate insieme; e per avanzare han di bisogno di mutuo soccorso (5). Difficili, è vero: ma nessuno vorrà disprezzarle come inutili o

(1) In Aristotele stesso, oltre i passi ch'altri ne cita, si legge: » mediante i principii comuni le scienze comunicano fra loro, e la dialettica con tutte ». Ma con tutta l'inestimabile forza di quell'uomo nell'analizzare gli elementi dell'umano raziocinio, sarebbe forse difficile trovar nelle opere sue molte osservazioni che corrispondano alla fecondità della citata sentenza. — Molti sono che troppo poco concedono alla sapienza degli antichi, e molti che troppo. È noto a tutti il libro del Dutens, tanto lodato dal buon Tiraboschi e tanto amaramente (per ragioni tutt'altro che filosofiche), ma non ingiustamente, criticato dal Naigeon. Chi vuol cercare in una parola un sistema, troverà tutto in tutto. Omero e Dante sono, per certuni, scrittori non solo enciclopedici ma profeti. — Tornando al proposito della logica, voi troverete, è vero, nell'Alstedio, autore di merito non comune, che questa scienza è non solo ministra ma madre e formatrice di tutte le discipline, e che impera alle altr' arti. Ma una sentenza che pare si degna di Bacone, la troverete nella *Clavis artis lullianae*; e ciò vi basterà per intendere in qual senso la prendesse l'Alstedio. Nel grande Cartesio si potrebbe sperare applicata l'idea di Bacone: ma traone un sol passo del prezioso discorso sul metodo, che sembra alludere a quella (*V.* pag. 73, dell'ediz. di Parigi 1724), tutto quel lavoro non tende che ad una considerazione del metodo, affatto speciale; come confessa un suo seguace (Rem. sur le disc. de la méth. Parte I).

(2) La voce *forma* è qui intesa nel senso de' filosofi antichi, nel quale non ha sinonimo alcuno. La forma della ragione, secondo l'A., è, ripetiamolo, l'idea universale dell'ente.

(3) Clavis, I, 3.

(4) Met., II.

(5) Egli è perciò che, se non in tutti, in alcuni trattati almeno e in alcuni eser-

riprenderle come pericolose. Non così potrà passare esente da taccia la terza che riduce l'enciclopedia ad una serie di distinzioni, quasi scheletro della scienza. Certo il distinguere giova; ma fare delle categorie ignuda scienza, è un avvilire la dignità dell'umano intelletto. A questa miseria avevano condotto la cosa i Lullisti, de' quali sarà detto poi. E d'una catena di distinzioni pare che si contenti il Bentham nel suo Saggio, sebbene con più modestia e con fine più nobile che non entrasse in mente a Raimondo Lullo e a' seguaci di lui. L'enciclopedia in questo senso non è che la raccolta de' titoli; non è, come dice Bacone, che un mucchio di vocaboli; non forma, per usare una frase dello stesso grand'uomo, che le cellule vuote e i ripostigli della memoria, le quali la scienza dovrà poi riempire: è simile a nomenclatura botanica, ma senza sussidio della fisiologia vegetale e delle altre scienze delle quali la botanica è la materia prima; simile a geografia, vedova della statistica: è » come un palagio in cui nulla sorga da terra se non la facciata » (1). Vero è che l'ordine delle cognizioni componenti lo scibile non è cosa di mero ornamento: e che non a tutti parrà vero il detto dell'inglese filosofo: » l'ordine appartiene all'illustrazione delle cose, non alla loro sostanza ». Ma ciò non fa che la scienza dell'ordine senza la conoscenza delle cose ordinate non sia la più misera delle ricchezze (2).

IV. Nè men vero, al creder nostro, è ciò che i critici aggiungono contro gli inconvenienti di questo ordinamento. Al qual proposito gioverà riportar le parole dell'elegante Zanotti. *Nulla est disciplinarum accurata partitio, et eadem res ad illarum multas simul pertinet: quo fit plerumque ut, quae ad quamque potissimum referri debeat, judicium sit valde obscurum atque anceps. Et sane eadem saepe res vel chimicam simul et naturalem historiam amplificat, vel sic ad physicam spectat ut demonstrationem admittat et calculos.*

Già tutti gli autori d'opere enciclopediche incominciano dall'ammettere l'impossibilità d'un metodo irreprensibile: e se talvolta per moto involontario dell'amor proprio si contraddicono, lo fanno più per

cizii, gioverebbe congiungere la logica alla metafisica, e l'una all'altra subordinare a vicenda. Per esempio, nella *Enciclopedia metodica* ben fece il Lacretelle a congiungere queste due scienze in un sol dizionario, sebbene da tale avvicinamento non abbia pensato a giovarsi quanto poteva.

(1) D'Alembert.

(2) *Ordo vel methodus esse non potest nisi sint quae ea methodo sive ordine disponantur* Pacii. Inst. log., c. 22, pag. 138.

raccomandare ai lettori l'opera loro, che per ingannarli. Bacone vi dirà, per esempio, che la sua divisione è la *verissima*, e ch'altre non ve n'ha di vere fuor quella; ma altrove in più luoghi mostrerà di dare alla formola del suo sistema ben poca importanza. E se il D'Alembert viene a insegnarvi che scopo del suo lavoro è *développer les vrais principes des choses ...;* non gli credete: perchè fin dal principio s'è preso la cura egli stesso di smentir questi vanti. Altri dica che in cotesto discorso le umane cognizioni son disposte nell'*ordine più naturale* (1); il Diderot si rifaccia pure dal paragonar l'enciclopedia ad un santuario, e dall'intuonare che uffizio di tali lavori è *rassembler les connoissances éparses sur la surface de la terre, et en exposer le systhème général* (2); egli che poco dopo dirà: l'omissione d'un solo articolo rompere l'unità della gran catena enciclopedica; e delle omissioni, il suo dizionario averne di molte. Lasciamo tali millanterie ad un Lullo, e a' lor pari.

Nel classificare voi non potete a meno d'adottare un sistema; or tutti coloro che al vostro sistema non aderiscono, diranno la classificazione imperfetta. Vedete nelle cose più ovvie, nelle discipline illustrate da uomini d'ingegno sommo, quante dubbiezze circa la definizione d'una scienza, d'un'arte. No' abbiamo tanti libri di statistica, e si disputa tuttavia quali della statistica sieno gli uffizii (3): abbiamo tanti versi divini; e chi ci ha detto ancora in che differisca la poesia dalla prosa? (4). Si è tanto disputato e con la mano e col senno intornu agli nmani doveri e diritti; e ancora rimangono molti dubbii sul definir nettamente

(1) Enc. méthodique. Art. *D'Alembert*. T. 3, pag. 772.

(2) Art. *Encyclopédie*. Di questo articolo scriveva il Rousseau ad un amico di Ginevra, *qu'il fait l'admiration de tout Paris*. Certo, come serie d'osservazioni ingegnose e feconde, quella dissertazione è degnissima di lettura. Ma l'assunto che pareva richiesto dal titolo, non pare vi sia svolto gran fatto. E anche quanto ad osservazioni, non credo che tutti diranno ammirabili quelle parole che il Diderot pronunzia con invidiabile contentezza: » gli altri secoli hanno dati gli esempi; al nostro spetta fornire le regole ».

(3) Si veggano le discussioni del signor Say con M. Gioia; le tre varie definizioni che quest'ultimo nella medesima pagina dà della scienza; e le considerazioni sull'ordinamento delle statistiche scritte dal Romagnosi, dove della statistica è fatta come un'enciclopedia politica: e non senza sussidio di buone ragioni.

(4) Nel ritmo solo? Chi mai lo direbbe? — Nella lingua? Ma se la lingua de' poeti più originali è la lingua dell'uso vivente al lor tempo. — Nello stile? Ma chi mi definisce le differenze di stile? — Nelle imagini? Ma e la prosa non ne soffre d'ardite? — Nell'invenzione? Ma e quelle tante poesie dove invenzione non entra?

queste due voci. Altri dirà che per classificare la scienza basta conoscerne i limiti: ma v'è chi potrebbe rispondere che la conoscenza dei limiti dipende appunto dal conoscerne la sostanza, gli uffizii e lo scopo; e notare col signor Virey che quand'anco le ramificazioni dirette d'una scienza fossero tutte cognite, rimarrebbero in infinito numero le laterali (1); e che l'ignorar queste è un ignorare il legame che stringe l'una scienza coll'altra.

Crediamo dunque col signor Guizot (2), che l'unità data a lavori siffatti è tutta estrinseca, relativa. Gli è, scriveva il D'Alembert, come negli aspetti geografici: » che in qualunque punto io mi collochi dell'orizzonte, l' orizzonte mio varia; e nuovi prospetti mi si presentano, e tutti veri ». — E questa varietà è bene grande, non solo perchè serve a umiliare l'orgoglio dell'uomo, ad allettarlo con la varietà degli oggetti, ma perchè lo conduce mano mano a scoprir nuovi mondi nel mondo che lo circonda e, a dir quasi, lo preme. Non solo lo scibile umano considerato nel suo tutto, dà luogo a questa varietà di vedute, ma ciascuna scienza da sè, secondo il punto da cui si considerano i suoi soggetti, presenta un'indefinibile moltiplicità di lati e di colori e di forme.

Egli è perciò ch'io non prenderei alla lettera l'opinione del Guizot, dove afferma che se in un'enciclopedia l'unità è pregio estrinseco, in una scienza da sè può essere intrinseco ed assoluto. Sì, se la scienza si consideri da un lato solo, in un solo uffizio; ma non già se le si doni l' ampiezza che la sua natura comporta. Applicate la matematica alla fisica, alla metafisica, a tutte le scienze nelle quali è a qualche modo possibile introdurla con frutto, e ditemi se della matematica non riuscirete a fare una specie d'enciclopedia (3): riguardate la politica in tutti gli uffizii suoi, e, senza uscire de' limiti della scienza, vedrete quanta parte essa v'occupi dell'umano sapere, e in quanti orizzonti l'orizzonte di lei vi trasporti. Questo considerare la scienza ne' varii aspetti non è uno sconoscerne la natura: con tale operazione della mente non s'invadono i limiti

(1) Hist. des moeurs et de l'instinct des animaux, II, 97.

(2) Encyclop. progressive. Art. *Encycl.*

(3) Non è mia l'idea, è di Cartesio. Egli si maravigliava come sopra fondamento tanto solido quant'è quello delle matematiche non si pensasse a fabbricare più vasti edifizii. *Disc. sul met.* — Nella legge sui *giurati* s'ebbe luogo alla camera francese de' Pari, di citare un calcolo del Laplace; s'ebbe luogo di contraddirgli, per non aver lui compresi nel calcolo alcuni essenziali elementi: ma la difficoltà stessa di certe applicazioni è prova della loro utilità, ove sien rette.

delle scienze attigue, ma si compenetrano, a così dire, le une con le altre. Nè v'ha miglior modo di questo per condurre la scienza a sempre nuove scoperte: accoppiandola cioè a nuove specie d'oggetti, applicandola a sempre nuovi usi, appunto come nella chimica una sostanza unita a diverse, o a quella medesima in diversa dose, offre allo sperimentatore varietà infinite: nè v'ha miglior modo di misurare a poco a poco, quanto ad uomo è concesso, l'oceano dello scibile. Chi, collocato in un punto, non pensa che a correre coll'occhio la sempre uguale estensione che gli sta innanzi, non pensa ch'a preparare gli strumenti che gli rendon più chiara la visione de'sempre medesimi oggetti, sarà illustratore valente delle cognizioni antiche, non fortunato inventore (1). E cercando il secreto delle scoperte più memorabili, troverebbesi forse ch'esse in altro non consistono se non nell'applicazione d'una vecchia idea ad un nuov'uso, cioè nell'aver cangiato il punto da cui considerare l'oggetto.

Riconosciamo frattanto le angustie dell'umano intelletto, e la inevitabile imperfezione de'metodi: così ci risparmieremo molte inutili querele contro coloro che attesero a tali lavori. Giorgio Bentham spende parecchi periodi in provare che il titolo scelto dal D'Alembert è inesatto; perchè, dic'egli, un *sistema delle umane cognizioni* non comprende molte parti pratiche del sapere. A lui piacerebbe il vocabolo *disciplina*; e per abbracciare in uno le arti tutte e le scienze, anzi per indicare che non v'ha scienza senz'arte, nè arte senza scienza (principio fecondo) (2) pone in fronte al suo libro il nome composto d'*art et science*. Ma si potrebbe rispondere che la parte pratica del sapere è una specie di cognizione anch'essa. Il Longo all'incontro dichiara che in un albero enciclopedico le scienze sole possono entrare con ordine ragionato: e v'è infatti chi le arti n'esclude. Io comprendo la difficoltà dell'abbracciare anco le arti: ma credo necessario abbracciarvele, assoggettandole appunto all'uno o all'un altro de'principii teorici del sapere.

Così il signor Bentham insiste molto sull'improprietà de'nomi: e

(1) Egli è perciò ch'io troverei sistematica troppo la sentenza del signor Pamphilis, il qual cerca nell'alta educazione della gioventù « quasi un solido sgabello su cui debbono trovarsi ascesi per mirare partitamente l'ampio orizzonte percorso, e la rimanente estensione che resta a percorrerne in progresso; *e sempre siccome una dilatazione d'un primitivo orizzonte* » (Geografia dello scibile).

(2) Il signor Pamphilis esprime quest'idea con la formola: *sapere per agire, agire per sapere*.

a ragione. Dice improprie le appellazioni, di scienze naturali, quasi che le scienze filosofiche fossero fuori della natura; di matematiche, quasichè i matematici soli imparino qualche cosa; di chimica, che rammenta l'alchimia: e così discorrendo. Ma se questi titoli, etimologicamente considerati, son falsi, ognun vede che l'uso ne ha logorato, a dir così, l'originale significato, onde ormai non è necessario ricorrere a un neologismo strano. Il neologismo del Bentham (seguito in parte dal Ferrarese) parrà strano a molti, e taluno forse al sentirsi parlare d'*idiontologia somatoscopica*, di *somatologia pososcopica*, domanderà se per intendere non la scienza ma i titoli della scienza, sia cosa comoda studiare un vocabolario tutto nuovo.

Ma questo difetto (non a torto rimproverato allo stesso Bacone) (1), oltre all'essere facilmente evitabile, è men grave di quello che riguarda la division delle scienze: dove non è da dissimulare che rigida esattezza è impossibile. Non pochi degli studii a due rami dello scibile appartengono con ugual proprietà; onde in qualunque luogo li collochiate, non vi riuscirà d'evitar le censure. Sotto che rubrica porrete voi, domanda un autore, la materia medica, la medicina legale, la geografia medica, la tossicologia, la statistica? Quindi il Bentham alcune volte è costretto dividere la scienza in due brani, e portare, per esempio, l'arte delle congetture parte all'aritmologia e parte alla logica. Altre volte le sue distribuzioni per essere ingegnose non parranno a molti però meno strane; come quando e' ripone l'esercizio della caccia nella zoologia, della equitazione nella zoopedia. Ma la necessità del recare una scienza a due rami del sapere diversi, può, considerata bene, avere i suoi vantaggi sì perchè ci dimostra la falsità delle categorie sistematiche, che dividendo le idee, le indeboliscono e deformano; e perchè ci addita i secreti vincoli che l'uno con l'altro conservano gli esercizii dell'intelletto, dell'animo, della mano; e perchè finalmente ci disingannan dalla credenza di poter non solo far meglio de' nostri predecessori, ma dover sulle rovine dei loro sistemi erigere il nostro, come perfetto e immortale edifizio. Notiamo, sì, con accuratezza le imperfezioni de' metodi

(1) L'autore delle osservazioni al discorso di Cartesio sul metodo, nota che le formole *idola tribus, idola specus*, e altre simili, adoprate da Bacone, sono d'un' oscurità molto strana. E a ragione. Il grand'amore de' tropi, innato e continuo in una fantasia filosofante (mi si perdoni se così caratterizzo il genio di quel grand' uomo), sovente lo spinse oltre ai limiti di quella buona poesia che alla stessa filosofia è conceduta.

altrui: ma non presumiamo che l'aver convinto di debolezza un grand'uomo, basti per essere maggiore di lui. E anco nel notare gli altrui errori andiam cauti: è troppo facil cosa esagerarne la gravità, e dissimularcene ai nostri occhi le scuse. Di che non addurrò che un esempio.

Egli è quasi moda trovare difetti nella classificazione del cancellier d'Inghilterra, il qual distingue le scienze secondo che appartengono a una delle tre facoltà della mente: ragione, imaginazione, memoria. Tutti, credo, s'accorderanno col Bentham là dove dimostra che le tre facoltà nominate non abbracciano tutte le potenze dello spirito umano (1); che nessuna scienza è particolarmente soggetta a una sola delle tre facoltà, escluse le altre. Ma l'obiezione fatta contro la classificazione baconiana viene a ritorcersi contro la altra tutte, perchè qualunque siasi divisione ch'uom faccia, è nella mente dell'uomo non nella realità; e basta bene ch'ell' abbia nella realità fondamento.

Chi considera lo scibile nel suo complesso, o vuole distinguerne le parti e ordinarle, o vuol dare a conoscere i vincoli che legano l'una con l'altra. Tra queste due maniere si trova quasi un'opposizione la qual conciliare non è così facile. Se io penso a dare alle scienze una grande unità, debbo osservarle in un punto diverso da quello in cui mi porrei se volessi trovare in cotesta unità le linee di separazione, e le diramazioni lontane; appunto come chi cerca le sorgenti d'un fiume deve ricorrere a un solo punto e in altura, dove chi ne cerca le derivazioni dee scendere giù per le valli. Ora si noti che, sia ch'io prenda per base delle mie distinzioni le facoltà della mente, sia ch'io prenda gli uffizii delle scienze o i loro soggetti, non potrò mai distinguerle così che ciascuna scienza, ciascuna facoltà, ciascun uffizio, ciascun soggetto stieno da sè e non comunichin punto con altri. Basta, per evitare gli errori, ch'io riconosca che la mia classificazione non è che una serie di formole, e che il complesso delle umane cognizioni è un tutto indivisibile. Così si scusano in parte le inesattezze dell'idea di Bacone, e del D'Alembert il quale la seguì fedelmente, mutandone alcuni accessorii, e ostentando queste lievi mutazioni come documenti d'originalità (2).

Il Nodier rimprovera al D'Alembert d'aver preso di pianta il suo

(1) Cap., II.

(2) Si vegga l'appendice al disc. prelim. all'Enciclop. — Ma l'istesso autore citato del Saggio sull'origine delle idee scusa il D'Alembert coll'aggiungere in nota: » Lo scopo degli enciclopedisti era di riunire le cognizioni in un gran dizionario: quindi l'albero che ne fecero non fu l'oggetto principale della loro opera ». E con

albero da Bacone, il qual Bacone ne avea tolta l'idea da un certo Bergeron, il qual Bergeron l'aveva tolta da un certo Savigny, il qual Savigny l'avrà tolta da qualch' altro oscuro scrittore, e quest'oscuro scrittore da Aristotele. Possibile che la divisione baconiana non sia cosa originale: ma quando si pensa alla sua semplicità, si può credere che Bacone l'abbia tratta dal proprio ingegno senza conoscere gli scrittori dal Nodier rammentati; od almeno che senza passare per tanti oscuri volumi, egli l'abbia a dirittura attinta da Aristotele stesso. E non solo nel Bergeron e nel Savigny ma in Raimondo Lullo, che Bacone certamente avea letto, si trovano i germi di quella distinzione (1) la quale ormai sarebbe inutile vituperar troppo o troppo lodare.

Ma se da' rimproveri che i moderni autori mossero contro le antiche classificazioni si viene a quelle ch'essi di nuovo propongono, si vedrà sempre meglio l'impossibilità di sfuggire in tale lavoro i difetti. Per esempio, il sistema *biforcato* del Bentham, sebbene condotto con ingegno molto, non lascia d'essere di quando in quando stentato. Il ben essere, dic'egli, è il fine di tutti gli atti umani, e però di tutte le arti e le scienze: il ben essere (si noti il passaggio) sottintende l' idea dell' essere: ecco dunque all' eudemonica nascer gemella l'ontologia. Questa si divide in ontologia cenoscopica che tratta le qualità comuni a tutti gli enti; e idioscopica che tratta le qualità particolari a tal classe d' enti o a tal altra; e così viene giù giù suddividendo e *biforcando* lo scibile. Ma queste suddivisioni appaiate ognun vede quant' abbiano del sistematico, perchè non tutte possono ridursi a un sì e a un no.

Potrei moltiplicare gli esempi, se non temessi la sazietà de' lettori. Così nel sistema del Ferrarese l'uomo è dato a tutto lo scibile com'unico centro. Ed infatti era sentenza di Protagora che l' uomo è la misura di tutte le cose: e non so che di simile affermava Parmenide: e l'Alstedio: » L'uomo in questo universo è il centro delle creature; e da lui alla circonferenza corre uguale distanza » (2). Anche lo Chambers proponeva come cosa utile considerare le scienze in ragione della vicinità ch' hanno con l'uomo; e lo Sprengel e l'Herder imaginavano

questa considerazione si scusa ancor meglio Bacone, il quale alla detta distinzione delle scienze non consacra che una piccola parte dell' opera *De augmentis*; e nel *Novum organum* appenna l'accenna.

(1) R. Lullo (De XII philos. principiis, c. 12) distingue l' intelletto dalla memoria, in modo da dar luogo a una specie di divisione tra le due facoltà.

(2) Syst. mnemon., pag. 588.

un vincolo arcano tra le leggi che reggono l'umana vita e quelle che l'immensa natura. Tutti rammentano la celebre parola *microcosmo*, ch'è l'epilogo di tante stranezze. Ma ognuno intende le difficoltà di porre l'uomo a centro dello scibile in una classificazione enciclopedica, e non violentara l'ordine delle cose: onde bene avvertiva Bacone: *Scientiam non in humani ingenii cellulis sed in mundo majore quaerant.*

Delle quali difficoltà ci è prova la divisione del signor Ferrarese. Egli pone per base i tre stati dell'uomo: *sano, degradabile, perfettibile* (1): e tutte le arti e le scienze applica a questi tre. Ma non è egli un po' strano parlare di filologia, di zoologia e di giardini a proposito dell'uomo sano? E, considerate a questo modo le relazioni delle cose, non si potrebb' egli porre a centro dello scibile non l'uomo ma il bruto?

Meglio, a parer nostro, il Pamphilis; il qual distingue lo scibile in soggettivo e oggettivo; e dall'un lato pon l'uomo, la natura dall'altro, indicando le relazioni di questa con quello, e le reciproche analogie. L'idea cardinale non è nuova certo; ma nuove certe considerazioni accessorie. Dice il Pamphilis: » Il vero subbiettivo si divide in fisico, metafisico, e morale: e ciascuno di questi tre rami si moltiplica per gli altri due, vale a dire il fisico può riguardarsi nel lato metafisico e nel morale, il metafisico nel lato morale e nel fisico, il morale nel fisico e nel metafisico. Il vero obbiettivo può considerarsi come necessario, com' utile, come dilettevole; il necessario da sè può considerarsi dal lato della utilità e del diletto, il dilettevole dal lato dell'utilità e della necessità, l'utile dal lato della necessità e del diletto ». Queste moltiplicazioni che a molti parranno un gioco di parole, come agl'inesperti d'algebra il più ricco de'calcoli può parere una stolta trasposizione di cifre, queste moltiplicazioni quanto fecondino il campo dello scibile e lo dilatino, ogni uomo avvezzo a meditare sel sa. E il resto dell'albero è ugualmente fecondo. Ma nelle tavole seguenti l'egregio autore abbandona per altri suoi fini il prospetto generale dello scibile, e scende a categorie secondarie, di forzata regolarità.

Si stabilisca che la perfezione assoluta in simili lavori è sogno. Converrebbe, ben dicono gli avversarii, collocarsi in quel punto sovrano da cui tutte le cose si veggono nel vero aspetto: poi, all'uomo di tanta potenza fornito mancherebbero le parole per esprimere sì arcano siste-

(1) Pag. 22 e seg.

ma. Ma dalla impossibilità di formare classificazione perfetta non segue che ogni classificazione dello scibile sia falsa od inutile. Con tale argomento si verrebbero a screditare tutti gli esercizii dell'ingegno, e di beato e d'irreprensibile non rimarrebbe agli uomini se non l'ignoranza (1). Rammentiamo che v'ha parecchie maniere di ben distinguere le opere dell'umana mente; che quelle le quali riguardano le parti più pratiche del sapere, e ad esse subordinano il resto, son le più utili; che le più vere son quelle che collocano le scienze note secondo l'ordine o della origine o della importanza loro; che una classificazione la qual non abbia in mira nessuno de' tre rispetti notati, sarà sterile affatto; ma che qualunque sia d'esse, per isterile che sia nella mente di chi l'ha formata, si può, dilatandola con applicazioni nuove, fecondare, e, a dir così, ricreare. E a questo modo considerate, le più futili distinzioni possono acquistare importanza. A conferma di che non ci sia grave percorrere alcune delle divisioni siffatte, moderne ed antiche, e vedere come tutte nascondano un germe di verità.

(1) È singolare a notarsi come qual Cornelio Agrippa che in gioventù aveva scritto dell'arte lullistica, e professato in tutta la vita il ciarlatanesimo enciclopedico, scrisse poi il libro: *De incertitudine et vanitate scientiarum*, dove ripassando ad una ad una le scienze tutte, e le arti, e le occupazioni degli uomini, trova nelle une incertezza, nell'altre vanità, nell'ultime colpa, miseria in tutte. Libro singolare che precesse di due secoli e mezzo il discorso di Gian Giacopo, e che tratta un paradosso sì specioso ora con impudenza più che cinica, ora con vivacità e rettitudine rara.

Accingendosi a combattere cotesta *gigantomachia della scienza* e i *mostruosi memoriografi*, egli incomincia da un argomento che agli uomini del secolo XIX parrà bene strano, ma che ha pur troppo il suo lato vero: ed è che la scienza è sovente ministra alla violenta ed alla vigliacca tirannide. Poi venendo a' grammatici osserva la ridicolezza delle guerre loro accanite e la varietà delle loro dottrine sì grande, che tante sono le grammatiche quanti i grammatici, e i cavilli che dalla scienza delle parole passarono in quella delle idee. Nota la falsità della storia, o provengano da adulazione o provengano da ignoranza; gli abusi della rettorica; gli errori a cui la dialettica dà nutrimento, e il vizio ch'essa ha di *dilatare le cose da nulla in immenso*. Venuto alla musica si lamenta con sant'Agostino che nelle chiese si suoni la musica teatrale, poi declama contro l'architettura che ambisce d'innalzar moli immense con le ricchezze che dovrebbero essere sacre al povero: poi dubita se i filosofi sien uomini o bruti: poi venendo alla politica, insegna che *scelera delinquentium vires sunt tyrannorum:* poi discende ad altre arti che meglio è tacere, e con la grossolana licenza d'un amaro linguaggio toglie ogni autorità alle ingegnose osservazioni che puntellano il suo paradosso. — Ad ogni modo noteremo che sebbene a quel trattato manchi classificaziona metodica, pure nel numero delle scienze e delle arti abbraccia di quelle che certo son parte dello scibile, e che agli enciclopedisti di professione sfuggirono inavvertite.

Il Tesoro di Bruoetto Latioi, ch'è come un'enciclopedia del suo tempo, nel qual *vive ancora* il nome del maestro di Dante (1), divide la scienza in teorica, pratica e logica (2): la prima tratta della natura, dell'uomo: la seconda del modo di governare sè stesso, la sua casa, lo stato, vale a dire che abbraccia l'etica, l'economia, la politica: la terza del modo di disputare, di convincere gli errori altrui, di accertare la verità, di sostenere coo sofismi l'errore, vale a dire che abbraccia la dialettica, la fisica (3), la sofistica. Rami della politica sono, secondo Brunetto, le arti meccaniche e le liberali, cioè la grammatica, la dialettica di nuovo (4), e la rettorica. In questa divisione così grossolana com'è, noi troviamo l'idea del D'Alembert, che nello scibile dà un posto anco alle scienze che disonorano l'ingegno umano: troviamo saggiamente distiuta la logica dalla pratica e dalla teorica, perchè la logica può servire all'una del pari che all'altra; e così si scioglie la questione di coloro che dubitano se la logica sia scienza o arte: troviamo le arti tutte sapientemente fatte ministre al ben essere civile degli uomini, idea che molti letterati moderni hanno almeuo co'fatti combattuta (5).

Ma quella di Bronetto non è la più antica che da noi si conosca: havveoe un'altra che non merita d'esser taciuta. Lo *Specchio* di Vincenzo vescovo di Beauvais, gran divoratore di libri, al dire d'uu suo

(1) Inf., XV.

(2) I, c. 2.

(3) *Fisica* qui par che significhi, secondo l'etimologia, *verità naturale*.

(4) È forse errore.

(5) Il Tesoro del Latini (del quel non è pubblico che un compendio) merita il nome d'enciclopedia più per la varietà delle cose che tratta, che per la vastitè e le pienezza delle dottrine. Ben più si sapeve al suo tempo, e ben meglio Ma già niuno ignora che tutte le enciclopedie presentano piuttosto la dottrina o le dottrine di chi le compone, che non la dottrina e le dottrine del secolo. Ad ogni modo giova che il libro di Brunetto ci sia pervenuto. È singolare soprattutto l'ultima parte che tratta delle politica: dove insegna e'governanti mentenere la data fede perchè senza *fede e lealtà non è diritto:* poi insegna come il nuovo governente debba giurare *alle sante di Dio guagnele le costituzioni* della città: come debba interrogare il piccolo a il gran consiglio, e ne' casi dubbii eggiungervi altri savii e i *reggitori delle arti*. Impone che nel proporre nuove leggi al consiglio la *proposta sia breve e scritta in pochi capitoli:* poi consiglia al governante di non far leghe tali *che convenga poi rompere sua fede, e s' egli non la tiene, che pericolo non venga sopra di lui:* vorrebbe che gli embasciatori non fossero inviati *senza stanziamento del consiglio:* poi ad ogni mutamento di signore, intende che sieno eletti de' savii che *debbono emendare le costituzioni della città*; e fattane l'emendazione, *allora* si elegga il signore, il qual venga a giurarle (l. IX).

confratello (1), e professore di *polimatia* ad un singolarissimo fine. Dalla sua lettera consolatoria a Luigi IX vediamo che tutte le notizie raccolte dal buon vescovo erano consacrate all'istruzione del re, o per dir meglio, dovevano servirgli a fare sfoggio di sapere in tutti gli argomenti di cui, conversando co' sudditi, gli cadesse discorso. Così tempo fa leggevamo che un valent'uomo s'era accinto a spogliare un'intera biblioteca a servigio del suo giovane allievo. Checchè di ciò sia, alle fatiche del dotto domenicano noi dobbiamo lo *Specchio naturale, dottrinale, istoriale* (2), il cui titolo indica la divisione delle materie; e denota che il vescovo di Beauvais vedeva nello scibile de' suoi tempi *proprietatem rerum, ordinem artium, seriem temporum.* Bacone e il D'Alembert che della storia fecero un ramo dell'albero loro, qui riconoscerebbero la propria idea; se non che il frate del dugento non confuse, come il filosofo del settecento, la storia naturale con la letteraria e con la politica. E chi volesse fecondare la detta distinzione, potrebbe mostrare quanto sia conforme a buona filosofia primieramente descrivere la natura umana, morale, intellettuale qual è; poi venire ai sistemi e a' metodi imaginati dagli uomini per istudiare, adoprare, perfezionare (com'essi dicono) la natura; finalmente trattare delle vicende che la natura e l'uomo soffersero su questa terra, l'uno operando sull'altra, e l'uno e l'altra governati da Dio.

Quando si tratta d' enciclopedia, gli è impossibile tacere d' un altro frate più celebre ancora, vissuto in secolo in cui tutto quanto lo scibile s'animava a vita novella, e le arti tutte e la storia e l'erudizione e la politica risorgevano parte seguaci e parte emulatrici della gloriosa antichità, d'un frate contemporaneo di Dante, Raimondo Lullo, autore dell'*Arte magna*, e d' altre quattromila opere, se crediamo a certi non infallibili testimoni (3). Del suo sistema non è qui luogo di ragionare, ma solo delle divisioni da lui segnate a questo scibile ch' egli volea far apprendere in pochi mesi (4). Gli alberi, a dir vero, da

(1) *Librorum helluo.* Quetif et Èchard. I, 212.

(2) Lo *Specchio morale* non è di lui.

(3) Con tutti i suoi quattromila libri egli ebbe assai trista accoglienza alla corte romana: di che si lamenta laddove introduce un monaco apparsogli nella solitudine a dimandargli: *Amice, quid habetis? et quare plangitis? Nomen vestrum, si placet, mihi dicatis, et in qua terra natus estis ... — Libri mei modicum appreciantur; imo dico vobis quod plures me tenent pro fatuo.*

(4) Arbor scientiae venerabilis et caelitus illuminati patris R. Lulli.

lui imaginati non solo non presentano frutto maturo, ma nemmen germe fecondo. Ma l'*Arte* sua riducendo l'umano sapere a certo numero di parole sotto le quali tutte le altre idee si venissero ad ordinare (1), dimostra che sotto certe classi generali si può dividere tutto lo scibile, invece di dividerlo per arti e scienze: e questa divisione, meditata, riuscirebbe forse la meglio. Ma tale non era l'idea di Lullo: gli è un pensiero che la lettura dell'opera sua mi risveglia.

Dante, ingegno de' più enciclopedici del suo secolo, e, come poeta, il più enciclopedico forse che sia sorto ancora, anch'egli ci offre una divisioncella delle arti (2); che è la notissima della scuola, secondo la quale si riducono tutte a un trivio e a un quadrivio. Ma quest'uomo che non avrebbe potuto ripetere servilmente gli altrui concetti, aggiunge alla frase scolastica una sua imagine, che sarà lecito chiamar singolare; e trova analogia fra le arti ed i cieli: tra la grammatica e la luna, tra Mercurio e la dialettica, tra la rettorica e Venere, tra l'aritmetica e il sole, tra Marte e la musica, tra Giove e la geometria, tra l'astrologia e Saturno: poi la via lattea è il simbolo della fisica, l'ottava sfera ha con la metafisica certe relazioni singolari, la nona con la morale, e la teologia col primo motore. Questo strano parallelo delle scienze non è la più forzata classificazione ch'io mi conosca: e se taluno de' tanti ammiratori di Dante volesse meditare sulle ragioni ch'egli adduce delle inaudite analogie fra il cielo e la terra, troverebbe che l'argomentazione a quando a quando è più pregevole dell'assunto. Ad ogni modo da essa si rileva quale importanza desse l'Allighieri alle varie parti del sapere, come ponesse la rettorica sopra la dialettica, la musica sopra la rettorica, la metafisica sotto la morale, e in cima a tutte la teologia.

Era questo il pensiero di san Bonaventura, uomo da Dante stimato altamente (3), come meritava non solo la sua virtù ma la nobiltà dell'ingegno. Egli in un breve opuscolo distingue le scienze in meccanica, sensitiva, filosofica, teologica: la prima che riguarda le cose di fuori, la seconda il corpo umano, la terza l'uomo interiore, l'ultima le cose del cielo. — La scienza meccanica riguarda il comodo od il diletto. Quanto alle comodità, dall'occorrenze del coprirsi provengono l'armatura, l'ar-

(1) Il più chiaro espositore di questo metodo è l'Alstedio nella *Clavis artis lullianae*.

(2) Convivio.

(3) *Buonaventura Da Bagnoregio, che ne' grandi uffici Sempre posposi la sinistra cura.* — *V.* l'opusc. *De reductione artium ad th.*

chitettura; dalle occorrenze del nutrirsi, l'agricoltura, la cacciagione, la culinaria: per meglio supplire a certi bisogni, la navigazione; per riparare ai mali, la medicina. — La scienza sensitiva si divide in tante parti quanti i sensi dell'uomo, e abbraccia, come ognuno vede, varissime discipline. La filosofia è razionale, naturale, morale. La razionale, secondo il linguaggio dell'autore, riguarda l'arte del ragionare, e comprende la logica e la grammatica. La naturale comprende la fisica, la matematica e la metafisica; la morale comprende la monastica (1), l'economia e la politica. Questa classificazione ha, come le altre, i suoi difetti; ma pregi altresì. Quel distinguere le scienze che riguardano gli oggetti esterni direttamente, dalle altre che direttamente riguardano l'uomo; quel suddividerle secondo gli umani bisogni; quel fare una classe da sè, dell'arti di adoprare il ragionamento e d'esprimerlo, sono idee ricche.

La scienza nel secolo decimoquarto, abbandonate le vie nuove che alcuni ingegni potenti le avevano, se non aperte, additate; si abbandonò tutta dietro a Aristotele: nè a Raimondo Lullo mancavano i suoi seguaci. Il culto di Platone fu breve; nè Ramo co'suoi valsero a scuotere il giogo aristotelico. Qual fosse dal trecento al secento la filosofia, nessuno ignora: le grandi idee d'Aristotele rimasero sterili nelle menti de' suoi adoratori: non si pensò ad applicarle, quindi nemmeno a ampliarle. Per ciò che riguarda il nostro soggetto noteremo la divisione scientifica che un peripatetico s'è ingegnato di costruire, raccogliendone gli sparsi elementi dalle opere del maestro (2). Chi pensa alla facilità di tale lavoro (quand'anco originale esso fosse) non gliene farà gran merito: noi possiamo nondimeno accennare la cardinal divisione della scienza in teorica, in pratica, ed in *fattiva*, intendendo per pratica la parte morale, e per fattiva l'azione dell'uomo sulle cose di fuori: divisione che al par dell'altre ha il suo pregio; e il pregio consiste nel distinguere appunto dall'altre tutte quelle arti e scienze che più direttamente operano sulla natura.

Ma da Aristotele potevansi trarre germi d'altre classificazioni ancora. Per esempio, è sentenza di lui che » le cagioni non sono che effetti di più alte cagioni » (3). Or chi ci vieta imaginare un albero enciclopedico dove le scienze sieno considerate come altrettanti studii delle

(1) Cioè la vita dell'uomo solo, sia monaco, sia del secolo.

(2) Du-Val. Synopsis analytica doctrinae peripateticae.

(3) Post. II, 13.

caginni delle cose, e subordinate l'una all'altra in quel medesimo collocamento in cui trovansi le cause che cercano?

Resterebbero a percorrere le altre principali divisioni o accennate o svolte dai Lullisti, dall'Alstedio fra gli altri, poi da'più recenti scrittori: insistendo un po'sopra quelle che da Bacone, dal D'Alembert, dal Diderot e da altri vennero proposte così di fuga quasi per supplemento alla principale da essi prescelta, e per dimostrare che a loro medesimi non soddisfaceva quell' una a cui diedero il miglior luogo. Poi resterebbe da toccare di alcune divisioni tutte nuove, secondo le quali lo scibile si potrebbe in nuovi rispetti non senza utilità riguardare. Ma questa parte dell'assunto richiederebbe non breve discorso.

Esaminato lo studio enciclopedico: — I. Ne'suoi risultati più generali, cioè ne'principii comuni a tutte o a molte scienze; — II. Nel metodo generale che dovrebbe tutte dirigerle; — III. Nella nomenclatura scientifica; — IV. Nella divisione analitica o nella coordinazione sintetica delle scienze: resterebbe a considerarlo: — V. Come mezzo di facilitare la cognizione di fatti e di dottrine, che tutte a fondo studiar non si possono, ma che talvolta è necessario consultare: e qui cadrebbe di que'metodi e libri che servono ad agevolare il rinvenimento delle notizie bisognevoli nella teoria e nella pratica, libri e metodi che si vengono sempre più moltiplicando, ma che col tempo giungeranno a facilitare non solo le notizie superficiali ma anco la solida scienza; — VI. Come la storia vera dello scibile, ossia la raccolta di tutte le cognizioni dalla presente civiltà possedute: che è quella che più comunemente s'intende col nome d'enciclopedia; che di necessità deve riuscire imperfetta, ma che diretta a fine pratico non può non esser feconda di molti vantaggi; — VII. Come mezzo di perfezionare l'educazione privata e la pubblica, l'elementare e la progressiva: e in questo aspetto gli studii enciclopedici, non materialmente applicati alla memoria de'giovanetti, ma dati a conoscere nelle ultime conseguenze, porterebbero nella educazione una vita novella, senza nulla detrarre nè alla solidità de'graduati insegnamenti nè alla lucidità delle idee; — VIII. Come il vincolo che unisce le umane discipline, le quali finora disgiunte mantengono una deplorabile guerra fra quelli che le professano: e non conoscendo gli aiuti che potrebbero trarre dalle loro sorelle, vanno ten-

toni o carpone per quel cammino che potrebbero misurare con libero corso; — IX. Come modo di scoprire tra le cognizioni più minute, non che fra le scienze cardinali, vincoli sempre nuovi, e così fecondare per via d'accoppiamento le idee; — X. Come continuo incitamento a scoperte novelle; giacchè le scoperte tutte, come abbiamo accennato, non sono che applicazioni nuove d'un'idea ad altra che ne parea disparata; — XI. Come esercizio pratico, applicabile a molti speciali usi della vita.

Se a noi restasse lo spazio di svolgere queste idee, troveremmo che gli uffizii meno importanti e le parti difettose dello studio enciclopedico, quelle su cui più meritati cadono i rimproveri de' severi, sono la terza, la quarta, la sesta, e in parte la settima; gli uffizii più utili e le parti più belle la prima, la seconda, la quinta, la settima in parte, con le ultime quattro. Vedremmo che alla prima e alla seconda rivolsero più direttamente il pensiero Aristotele, Bacone, il Pamphilis, l'autore del Nuovo Saggio sull'origine delle idee; alla terza e alla quarta il D'Alembert, il Bentham, il Longo, il Ferrarese, con altri recenti scrittori d'Inghilterra e di Francia; alla quinta gli autori di dizionarii e di repertorii; alla sesta gli autori d'enciclopedie propriamente dette; alla settima il Lullo, l'Alstedio, e meglio il Pamphilis; alla decima Bacone; alle altre direttamente nessuno.

FINE DEL VOLUME PRIMO.

INDICE.

PARTE PRIMA.

FILOSOFIA RELIGIOSA.

PARTE SECONDA.

FILOSOFIA RAZIONALE.

SEZIONE PRIMA.

Vale lire sette austriache.